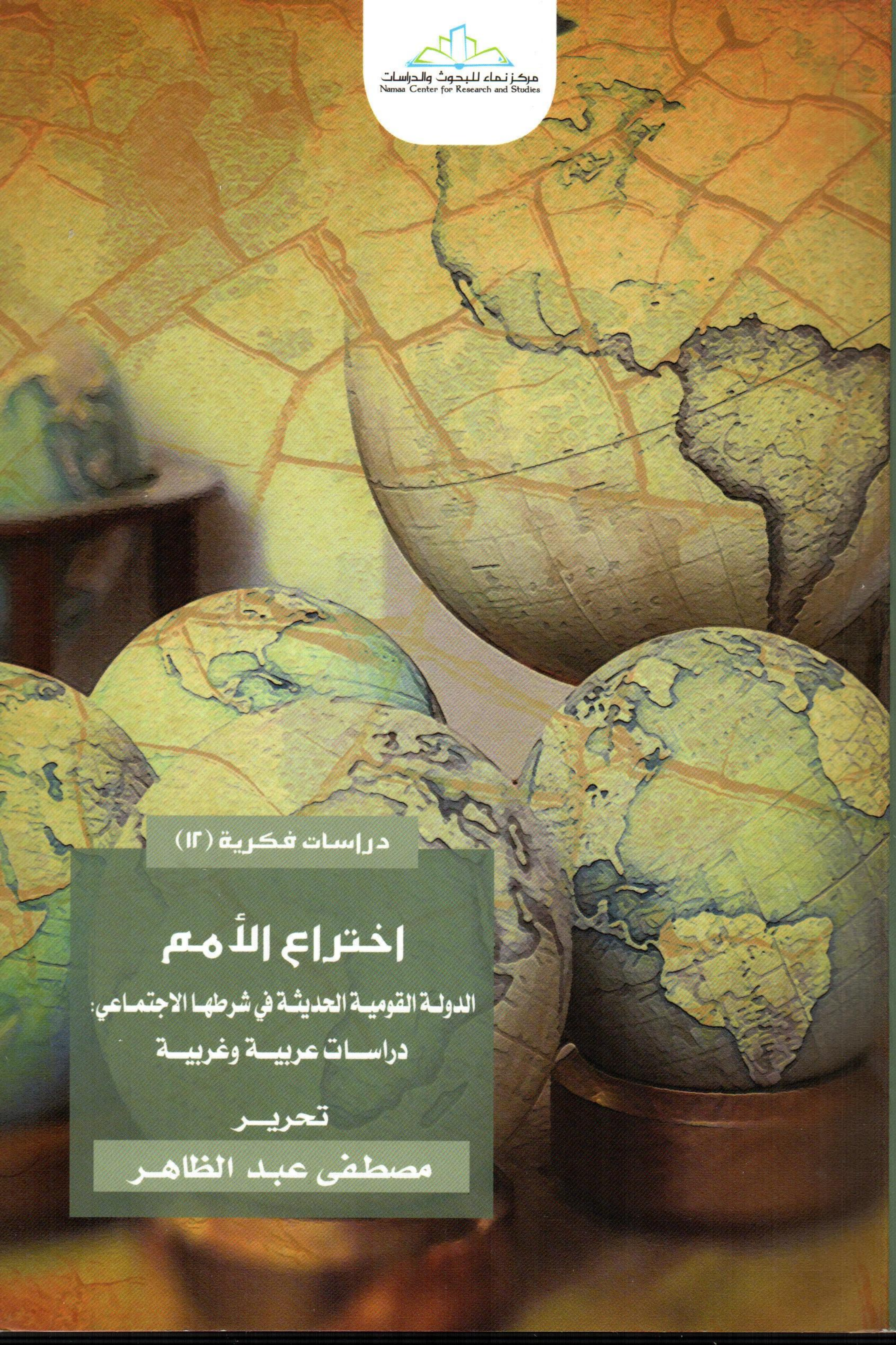
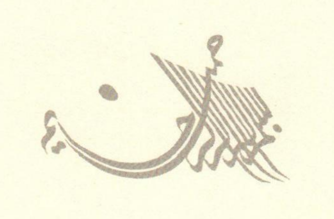
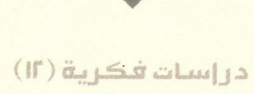


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
دراسات فكرية (١٢)
اختراع الأمم
الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي:
دراسات عربية وغربية
تحرير
مصطفى عبد الظاهر

اختراع الأمم

الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي:
دراسات عربية وغربية





دراسات فكرية (١٢)

اختراع الأمم

الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي: دراسات عربية وغربية

تحرير

مصطفى عبد الظاهر

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

اختراع الأمم
(الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي: دراسات عربية وغربية)
المؤلف: مجموعة مؤلفين/ تحرير: مصطفى عبد الظاهر، محرر من مصر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات

عبد الظاهر/ مصطفى
اختراع الأمم (الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي)، مصطفى عبد الظاهر
٤١١ ص، (دراسات فكرية؛ ١٢)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الحداثة. ٢. الدولة القومية. ٣. الهوية والدين. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-685-6



المحتويات

إهداء

إلىٰ

محمد عبد الحميد المصري،

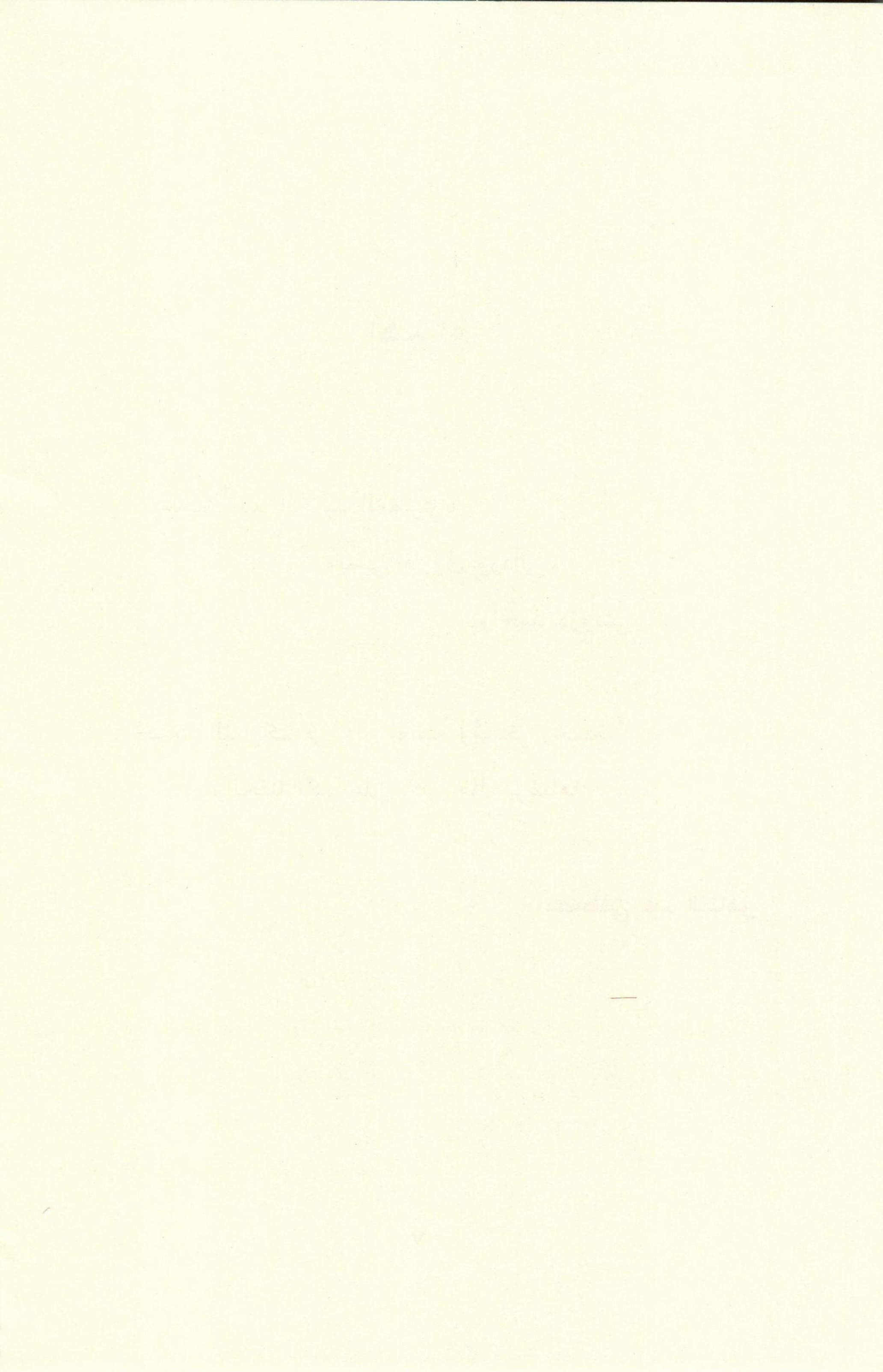
ويحيىٰ فاروق ورداني،

وأحمد درويش ...

جمعنا الله بكم في دار مُقامته ومُستقر رحمته،

وألحقنا بكم علىٰ خير حال يرضاها ...

مصطفىٰ عبد الظاهر



مُقَدِّمَة

هذا الكتاب هو مجموع دراسات عربية ومترجمة، يُعد جزءًا أول من ثلاثة أجزاء لسلسلة تحاول أن تناقش ظاهرة الدولة القومية الحديثة من أبعادٍ ثلاثة: الاجتماعي والسياسي والدولي، وهذا -أولها- يحاول أن يستكشف بؤرة محورية ربما تكون مظلمةً أو مبهمة -لقارئ العربية خصوصًا- في ظاهرة الدولة، ألا وهي: الشرط الاجتماعي لظهور الدولة بشكلها الحديث. إنَّ سؤال السياسة المعاصرة كله ربما كان متمحورًا حول سؤال الدولة: كيفية عملها وكيف بدأت وآليات ممارسة سلطتها، لكن السؤال الأصعب الذي شغل أذهاننا نحن العرب المعاصرين لحقبة ثورات من ناحية، ولحقبة شيخوخة دولة ما بعد الاستعمار من ناحية أخرىٰ، هذا السؤال هو: لماذا يتشبَّث البسطاء بالأشكال القديمة لحكوماتهم متطوعين ويرفضون أي سبيل للتغيير؟ حتىٰ وإن تأكدوا من فساد دولهم وسلطويتها؟ كما تساءل الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز مرَّة: «كيف حصل أنَّ أناسًا ليس لهم أية مصلحة في وجود هذه السلطة يتوسلون مواقعها، ويتبنون أوامرها، ويستجدون كسرة خبز منها؟». كان هذا السؤال سؤالًا دائمَ الحضور خلال تلك السنوات الصعبة

التي أعقبت انتفاضات الربيع العربي، ولم يعُد لثنائيات مثل: حداثة/تقليد، أو دين/علمانية، أو اشتراكية/رأسمالية، وغيرها من الثنائيات التي ورثها الفكر العربي منذ سبعينيات القرن المنصرم، أية قدرة تفسيرية كليَّة لفهم طبائع الصراع أو القهر التي تملأ أركان الدول العربية، وبخاصة لم يكن لها أية قدرة علىٰ تفسير علاقة التطوع التي تسم تصرفات عامة الناس في علاقتهم بمواقف الدولة.

لقد كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو مُحقًّا حين قال: «إن السلطة تنبثق من أسفل، السلطة مرض خبيث لا يصيب الرأس، ولكن يبدأ من القَدم»، ففهم آليات الدولة كأداة أو موضوع من موضوعات السياسة يجب أن يبدأ من البعد الاجتماعي الذي أتاح فرصة وجودها في المقام الأول، ووفَّر لها الثبات علىٰ تلك الأشكال النمطية غير القابلة للتعديل. ولذلك يهدف هذا الكتاب إلىٰ تقديم رؤية عن الشرط الاجتماعي لتغول الدول وتضخمها، وشروط هيمنتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والقانونية عن طريق التركيز علىٰ مفهوم القومية. وتنبع أهمية القومية من كونها مبتدأً وإطارًا جوهريًّا للعلاقات بين الدول، ومصدرًا نهائيًّا للشرعية السياسية، وإطارًا معرفيًّا وخطابيًّا معطىٰ بشكلٍ قبلي للحياة السياسية والاجتماعية اليومية عند شعوب الدول المعاصرة، وإحدىٰ أهم مسلمات الفعل السياسي، فهي لا تؤطِّر العلاقات الدولية فقط ولا تكتفي بتشكيل إمكانات الفعل السياسي فقط؛ ولكنها تصنع مخيالنا اليومي وطريقة إدراكنا للحياة السياسية والاجتماعية صنعًا.

فتمثل القومية هنا الإطارَ التخيلي الجامع الذي يمثل مشاعر المواطنين اليومية وتطلعاتهم وتوقعاتهم في علاقتهم بالسلطة السياسية وبالآخرين، وهي وإن كانت مؤسسةً من أعلىٰ -أي من السلطة السياسية- إلا أنَّه من أجل مقاربتها مقاربةً أفضل وأكثر واقعية يجب أن نبدأ من الأسفل، أي من قاعدتها الاجتماعية وتحالفاتها ومخيال الطبقات الاجتماعية الواقعة تحت سيطرتها، التي تمكنها من استدامة عملها وبقائها في الآن نفسه.

لقد اخترت تلك الدراسات المُترجمة من بين عشرات الدراسات عن الموضوع، من واقع اهتمام طويل امتد لثلاثة أعوام بالموضوع محل الدراسة، وهدفت من هذا الكتاب أن يكون مرجعًا لطلاب العلوم السياسية والاجتماعية والباحثين والأكاديميين، وأن يُناسب -قدر الإمكان- القارئ غير المُتخصص، وأن يصلح مدخلًا عربيًا لدراسة البعد الاجتماعي لظاهرة الدولة القومية، وأن يمثل حلقة أولىٰ من سلسلة أسعىٰ لإنجازها لتمثل مدخلًا عربيًا مفيدًا ووافيًا للمقاربات الحديثة لموضوع الدولة من زواياه الاجتماعية والسياسية والدولية، وأن يكون إضافة للمكتبة العربية التي تعاني من فقرٍ شديد في هذا الباب، وألَّا يقل في مستواه ودقته وترابطه عن أي كتابٍ مماثل بلغة أخرىٰ. وتركَّز عملي في مراجعة الدراسات المترجمة علىٰ تدقيق اللغة الاصطلاحية المُستخدمة، مع الإبقاء علىٰ اختيارات الأساتذة المُترجمين اللغوية وإن كان فيها بعض الاختلاف عن اختياراتي.

إن الدراسات المجموعة بين دفتي هذا الكتاب يجمع بينها رابطُ وحدة الغرض لا وحدة الأداة، فكلُّها يقارب القومية على أنها ظاهرة اجتماعية مرتبطة بنشأة الدولة الحديثة، ويناقش تأثيرها وتأثرها بكافة نطاقات الحياة الاجتماعية سواء الثقافية أو الدينية أو غيرها، إلا أنها تتباين في الأدوات والمداخل التي تدرس الظاهرة عن طريقها، وهي في **قسمين؛ أولهما: مقاربات نظرية**، وهو في خمسة فصول، يحاول **أولها** أن يقدم عناصر نظرية سوسيولوجية في علاقة الأنماط الثقافية بنشأة الدول والقوميات ما بعد الاستعمارية، مع تركيز خاص على «الدين» كأحد العناصر المهمَّة في تشكيل القوميات ما بعد الاستعمارية، وعنوانه: «اختراع دين الأمة»، ويدرس بالتفصيل معنى المفاهيم المركزية للفكرة التي يدور حولها الكتاب «القومية -الدولة- السلطة»، ويعد تمهيدًا نظريًا وافيًا لما يليه من دراسات.

وفي **الفصل الثاني** من القسم الأول، يقدم جان بروي -وهو أستاذ الدراسات القومية والإثنية في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية وصاحب كتاب مفتاحي في دراسة موضوع القومية وهو «الدولة والقومية» الصادر في (عام **١٩٨٢**م)- دراسةً بعنوان: «مُقاربات في القومية»، من ترجمة الأستاذ حبيب الحاج سالم ومراجعة الدكتور محمد الحاج سالم، وهي دراسة مُعمقة تواصل هدف القسم الثاني في تعميق فهم الظاهرة القومية، ويحاول بروي أن يدرس نقديًا كيف عرَّف المؤرخون القومية وأوَّلوها، ليتوسَّع من

ثمَّ لتناول أسباب تفضيل المقاربات التي تعتبر القومية وجهًا من وجوه الحداثة، ثم يستجلي بشكلٍ أعمق إحدىٰ هذه المقاربات التي تركّز علىٰ العلاقة بين القومية وتطور الدولة الحديثة، ويورد بعض النماذج حول التبصُّرات التي يمكن أن تنتجها مثل هذه المقاربة.

وفي **الفصل الثالث** من القسم الأول، يقدم جوبال بالاكريشنان -وهو بروفيسور من أصل هندي بقسم تاريخ الوعي بجامعة كاليفورنيا، ومحرر كتاب مهم عن موضوع القومية وهو "Mapping The Nation"- بحثًا بعنوان: «المُخيلة القومية»، وهو مقدمة فلسفية شديدة التركيز والجدية عن الجذور الفلسفية لفكرة القومية عند هيجل وماركس وفيبر، لينطلق منها إلىٰ نقدٍ لافت ومعمق لفكرة «الجماعات المُتخيلة» التي طرحها بندكت أندرسن في كتابه الشهير تحت العنوان نفسه، ويحاول بالاكريشنان أن يجيب بلغةٍ فلسفية مرتبطة بتخصصه في تاريخ الوعي، علىٰ سؤال كيفية بناء المخيلة القومية التي اقتصر عمل أندرسن علىٰ وصف سماتها وخصائصها، مع مقدمة نقدية أيضًا للمحاولات الماركسية لمقاربة القومية، ومن بينها محاولة هوبزباوم. وهذا البحث من ترجمة الأستاذ منذر اليوسفي.

وفي **الفصل الرابع** من القسم الأول، يقدم بارثا تشاترجي بحثًا عميقًا وفذًّا بعنوان: «جماعات من المُتخيلة»، وتشاترجي بروفيسور هندي معروف بكتاباته العابرة للتخصص بين التاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والآداب، وهو من الجيل الثاني

المُجدد لمدرسة دراسات التابع الهندية من منطلق ما بعد كولولنيالي، بعد جيلها الأول بقيادة أستاذه رانجيت جوها، وقد قدم تشاترجي عدة دراسات مهمَّة في حقل دراسة ظاهرة القومية من بينها: «الفكر القومي والعالم الاستعماري»، الذي قدم فيها طرحًا ما بعد كولونيالي لمقاربة القومية مع تعمق وتشبع بالتراث الماركسي وتأويل لافت لنظريات المنظِّر الماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي، ثم أعقب هذا الكتاب بعد عدة سنوات بدراسة مهمَّة ومفتاحية بعنوان: «الأمة وشظاياها». ويحاول تشاترجي في دراسته «جماعات من المُتخيلة» أن يقدم نقدًا لنظرية بندكت أندرسن حول الجماعات المتخيلة، وأن ينطلق من هذا النقد كمقدمة لنقدٍ أدق موجَّه إلىٰ مقاربات مدرسة دراسات التابع الخاصة بظاهرة القومية ولثنائية المركز والهامش التي تبنتها. وهذا البحث من ترجمتي.

وفي **الفصل الخامس** والأخير من القسم الأول، يقدم الأستاذ معتز الغضباني ترجمةً لنصٍّ مهم للمنظِّر السياسي البريطاني مايكل هيكتر بعنوان: «القومية والعقلانية»، وهيكتر هو أستاذ مؤسس للدراسات العالمية بجامعة أريزونا، وصاحب مساهمة بالغة الأهمية في دراسة القومية في كتابه الصادر في (عام ١٩٧٥م) بعنوان: «الاستعمار الداخلي: الطرف السلتي في التطور القومي البريطاني»، وهو نموذج تفسيري مهم سيجد القارئ شرحًا وافيًا لمقتضياته في الفصل الأول من القسم الأول. ويُمثل بحث هيكتر «القومية والعقلانية» إحدىٰ ثمرات عمله المتأخر علىٰ التنظير لفكرة

عنف القومية، التي كرَّس لها كتابًا كاملًا بعنوان: «احتواء القومية»، ويحاول هيكتر أن يُبرز الجانب العقلاني في الصراعات المتزايدة علىٰ خلفيات قومية، واستجابة فاعليها لما يُسميه «الحوافز المؤسسية»، ومن خلال ذلك ينتقد الفكرة الشائعة عن عشوائية العنف القومي، ويثبت أنَّ القومية ظاهرة مرتبطة بالحداثة وبنشأة الدول المركزية، مع التركيز علىٰ مبدأ السيادة وهيمنة الوحدة الحاكمة. حيث يرىٰ هيكتر أنَّ القومية هي عمل جمعي مصمم لجعل حدود الأمة متطابقة ومنسجمة مع حدود الوحدة الحاكمة؛ وبالتالي فإن المطالبة بالقومية، أو العمل باسمها لا يظهر بكل ثقله وشدته وعنفه إلا في حين تنافر حدود الأمة والوحدة الحاكمة، وهذا يفسر بدوره حداثة القومية وارتباطها بنشأة الدولة الحديثة؛ إذ لم تعرف الشعوب قبل ظهور الدولة الحديثة فكرة الحكم المركزي والوحدات الحاكمة بشكلها الشائع في هذا العصر.

أما **القسم الثاني** من الكتاب، فيُرجىٰ منه أن يكون مثالًا جيدًا لاستخدام المقولات النظرية التي تضمنها القسم الأول في تحليل حالات تاريخية وإقليمية بعينها، وقد عمدت أن أختار دراساته من نتاج كبار المُنظرين المعنيين بظاهرة القومية ولا أورد مجرد سردٍ تاريخي لأية حالة من الحالات، ففي **الفصل الأول** يقدم الأنثروبولوجي العراقي الدكتور علاء حميد بحثًا بعنوان: «المؤرخون الجدد: نظرة علىٰ الدولة والقومية العربية في العراق»، يقارب فيه موضوعين أساسيين هما: نتائج الدراسات

التي أنتجتها مدرسة «المؤرخين الجدد» في إسرائيل حول الدين والصهيونية والقومية اليهودية، أما الموضوع الثاني فهو مقارنة تلك النتائج بمثيلتها العربية عن موضوع القومية العربية، مع تركيز وتعمق في حالة العراق، ودراسة مستفيضة لعلاقة الدين والثقافة والسياسة بنشأة القومية العراقية عن طريق نقد «السردية الرسمية» التي تبنتها الأنظمة الحاكمة في العراق عن نشأة الدولة العراقية الحديثة.

وفي **الفصل الثاني** من القسم الأول، يقدم الأستاذ كريم عرفة ترجمةً لنصٍ مهم هو محاضرة بعنوان: «القومية الإندونيسية اليوم وغدًا»، ألقاها البروفيسور بندكت أندرسن -الأستاذ الشهير صاحب كتاب «الجماعات المُتخيلة» الذي يُعد ثورة في فهم الظاهرة القومية، وقد كان أستاذًا مُبرزًا بقسم الدراسات الدولية بجامعة كورنيل، ورحل عن عالمنا في العام الماضي-، وفي هذا النص يشرّح أندرسن عناصر أولية بخصوص ظاهرة القومية، ناقدًا أفكار «البدائية» التي تزعم أنَّ القومية ظاهرة مستمرة عبر التاريخ، ومفرقًا بين مفهومي الأمة والدولة، وموضحًا الخطأ الدائم في الترادف بينهما وأسبابه، مستخدمًا الحالة الإندونيسية. وهو نص مليء بالمعلومات التاريخية التي يستخدمها أندرسن بذكاء شديد، بالإضافة إلىٰ أنَّ النص يُعد تلخيصًا لفكرته الجوهرية عن التخيل السياسي والجماعات المُتخيلة والقومية.

وفي **الفصل الثالث** من القسم الثاني، بحث بعنوان: «العلمانية الهندية وتطبيقاتها» لبول براس، من ترجمة الأستاذ

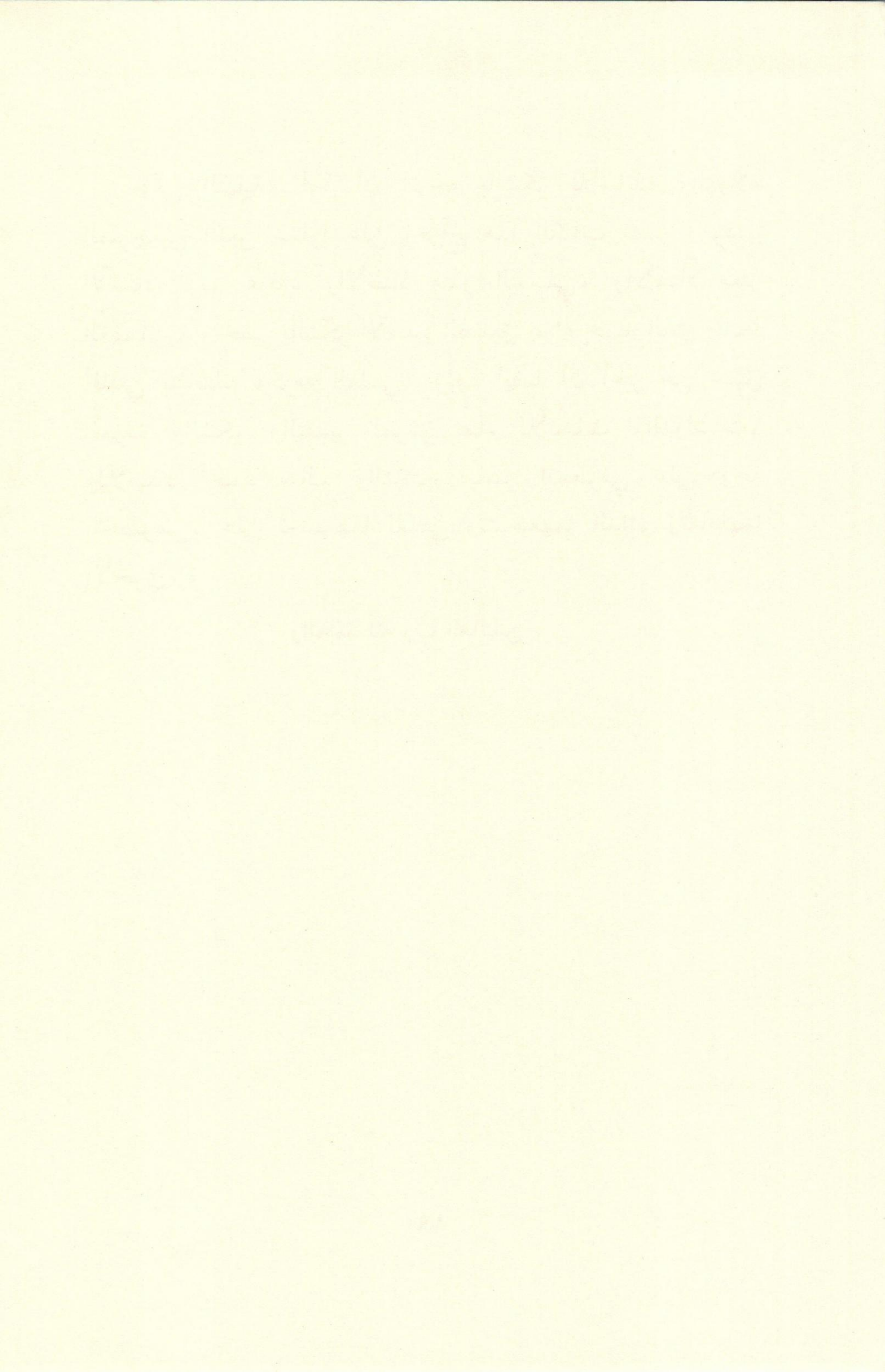
منذر اليوسفي، وبول براس هو أحد أهم منظِّري القومية ومؤرخيها أيضًا، وقد شغل منصب الأستاذ الفخري في كلية السياسة والدراسات الدولية بجامعة واشنطن، وهو غزير الإنتاج ألَّف العديد من الكتب والأبحاث والمقالات وحرَّر موسوعة بعنوان: «الجماعات الإثنية والدولة»، وترتكز نظرية بول براس علىٰ أنَّ القومية هي مجرد «أداة»، وتسمىٰ النظرية الأداتية. ويرىٰ براس أنَّ الإثنية والقومية لا تمثلان حقائق أوليَّة متعالية علىٰ التاريخ كما يدعي القوميون؛ بل هما بنيتان سياسيتان واجتماعيتان من ابتكار النخب الحاكمة المتنافسة لتوليد الدعم الجماهيري ضمن سعيها للوصول إلىٰ الثروة والسلطة والمكانة، معتمدة علىٰ مواد «مشوهة أو مختلقة» من تاريخ الجماعات المحكومة، وأن القومية فوق ذلك كله ظاهرة حديثة مرتبطة بنشوء الدولة المركزية. وفي بحثه «العلمانية الهندية وتطبيقاتها» بنفاذ بصيرة ودقة واستيعاب تاريخي مبهر، يُقدم براس درسًا تاريخيًّا مُشبعًا حول العلمانية الهندية، مؤطرًا إياه بمقولات نقدية دقيقة حول العلمانية والدين والقومية والإثنية بخصوص الحالة الهندية. وأظنُّ أنَّ هذا البحث تمتد أهميته من حقل دراسة القومية إلىٰ سجال العلمانية والدين، ويمثل إضافةً مهمَّة تستحق العناية والقراءة والمناقشة الجادة.

وفي **الفصل الرابع** من القسم الثاني، بحث بعنوان: «هل هناك إسلام تركي؟ مظاهر التوافق والتقارب» لحقان يافوز، من ترجمة الأستاذ كريم عرفة، وحقان يافوز هو بروفيسور العلوم

السياسية في جامعة أوتاه الأمريكية، يحاول يافوز في بحثه هذا أن يبرهن علىٰ أنَّ المبادئ العالمية للإسلام ليست هي وحدها التي تقبع خلف أنشطتنا اليومية وتحركها، وإنما هناك أيضًا تلك المسائل العملية والقضايا العاجلة التي تواجهنا كل يوم، فرغم أنَّ الإسلام يمدنا بمجموعة متكاملة من المبادئ كي يجعل لحياتنا معنىً، فإن تلك المبادئ تتشكل إقليميًّا ومحليًّا وفق مستويات رؤية محددة، ففي الجزء الأول من المقال يفصِّل القول حول مفهوم العالم الإسلامي أو العالم المسلم من خلال تعيين سبعة ميادين متنافسة ومتصارعة من الإسلام السياسي، كل منها قد تميز بأنماطٍ مختلفة من التحولات، وإرثٍ استعماري، وأنواعٍ من القوميات، وأشكالٍ متباينة من العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع فيها، واقتصادٍ سياسي خاص؛ كل هذا سيعمل علىٰ تحليل تلك المناطق المتباعدة والآخذة في التطور. وفي الوقت نفسه وفي ظل أوضاع سياسية محددة، يلحظ المرء ظهورَ إجماعٍ أو رأيًا عامًّا يسري عبر تلك المناطق حول قضايا متنوعة. بعد تحديد ملامح وخصائص ثلاث من هذه المناطق السبع (العربية - الفارسية - التركية) يلقي المقال الضوء علىٰ التصوف، وعلىٰ التركة الحدودية للدولة العثمانية، والاقتصاد القائم علىٰ الضرائب، واتساع مساحات الفرص السياسية؛ لفهم طبيعة البناء المعرفي الإسلامي والممارسات الإسلامية في تركيا.

وفي **النهاية**، أودُّ أن أتوجه بالشكر للأساتذة والزملاء المترجمين الذين عملوا علىٰ إخراج هذا الكتاب بصبرٍ ومودة: الأستاذ كريم عرفة، والأستاذ منذر اليوسفي، والأستاذ معتز الغضباني، وأخص بالشكر الأستاذ الصديق علاء حميد الذي طالما أفادني بنقاشاته وكرمه العلمي، وأودُّ أيضًا أن أعبِّر عن عميق المودة والشكر والتقدير لمركز نماء للأبحاث والدراسات، وللأستاذ أحمد سالم والدكتور ياسر المطرفي علىٰ وجه الخصوص، علىٰ تحمسهما لعملي وتشجيعهما الدائم وتعاملهما الأخوي.

والحمد لله رب العالمين ..



القسم الأول

مقاربات نظرية



الفصل الأول

اختراع دين الأمة

عناصر نظرية سوسيولوجية في علاقة الأنماط الثقافية بنشأة الدول والقوميات ما بعد الاستعمارية

مصطفىٰ عبد الظاهر

○ **الدين:**

يجري تعريف الدين والثقافة في الدراسات الاجتماعية والإناسية المختلفة بطرق شتَّىٰ، لدرجة أنَّه لا يُمكن العثور علىٰ تعريفين متشابهين في منهج وآخر، ويُمكن القول إنَّ أزمة تعريف الثقافة أو الدين هي أزمة المُراوحة بين المفاهيم الجوهرية والوظيفية في علم الاجتماع. بطريقة أو بأخرىٰ، لا يمثِّل الدين في معظم الأعمال الإناسية والاجتماعية موضوعًا بحثيًّا مستقلًّا؛ فهو إما يعبِّر عن انعكاس اجتماعي كما يقول دوركايم، أو هو تعبير عن السياسة كما يقول بالندييه، أو كل ما هو بشري كما يقول توماس لوكمان، أو موقف من كون مقدسًا كما يقول بيتر بيرجر،

أو انعكاس للحاجات النفسية غير المشبعة كما هو عند فرويد ومتابعيه، أو مرض في اللغة كما يقول ماكس ميللر، أو ضمير في عالمٍ بلا ضمير كما يقول كارل ماركس بما أنَّ الأغنياء لم يتركوا للفقراء سوىٰ الله، علىٰ حد تعبيره.

الإشكال هنا ليس في اتساع أو ضيق بعض المفاهيم التي وضعت حول الدين، ولكن الإشكال هو أنَّ مصطلح «الدين» غالبًا ما جرىٰ استعماله بطرائق غير تاريخية، في حين تم تجاهل السياقات التاريخية والاجتماعية لهذه التعريفات، فهناك دائمًا أسباب خاصة لتعريف الدين بهذه الطريقة أو تلك. فالدين مرتبطٌ بأشكال مختلفة من التجربة، وبمؤسَّسات متنوعة، وحركات متنوعة، وحِجاجات خطابية. وهو في النهاية واقعةٌ اجتماعيةٌ وتاريخية، لها جوانب قانونية، ووجوه محلية وسياسية واقتصادية، وكذلك أنماط التدين، التي تعتبر شكلًا تاريخيًّا من الأشكال الاجتماعية والإناسية لممارسة الدين؛ ولذا فإنَّ ما ينبغي النظر فيه -بكلمات أخرىٰ- هو «الطرائق»، أو الظروف التي يحاول العلماء من خلالها دائمًا أن يجمعوا العناصر التي يحسبون أنها تدخل أو ينبغي أن تدخل في تعريف الدين. والعوامل الاجتماعية المؤثرة في تمظهر الدين بهذا الشكل أو غيره.

ما يهدف إليه هذا البحث هو أن يستجلي السيرورات التاريخية التي عُرِف الدين علىٰ أساسها، والظروف الاجتماعية والأشكال الرمزية التي أدَّت لظهور أنماط محددة من التدين، وبالتحديد

المذاهب التي تبنتها الدول ما بعد الاستعمارية كأنماط تدين رئيسة تكتسب بقية أنماط التدين الشرعيةَ مقارنةً بها في مجتمعات ما بعد الاستعمار، ودول الشرق الأوسط خصوصًا، وما جعل أنماطًا معينة من التدين تقدم علىٰ أنها شرعية وقويمة و«صحيحة»، وجرىٰ احتضانها من قبل الدولة، وعلىٰ جانبٍ آخر كيف عرفت أنماط التدين الأخرىٰ في المجتمعات نفسها كنقائض أو بدائل، والإطارات الحاكمة لهذه الحجاجات الخطابية وحقيقتها، عن طريق تحليل أنماط التدين في ظروف تاريخية بعينها، متمثلة في ظرف الاستعمار وما بعده، وبيان قواه الحاكمة وبناه التاريخية التي أثرت في نشأته وفي علاقات إنتاجه وإعادة إنتاجه، عن طريق النظر في تشكل القوميات ما بعد الاستعمارية كحدث اجتماعي وثقافي وسياسي.

ويوفر لنا هذا التحليل الفرصة المثلىٰ لنبيِّن العلاقة الجدلية بين الدين وبنيته التحتية. فمن الممكن تحليل الدين بحيث يظهر بمثابة (انعكاس) لسيرورات ملموسة بنيوية تحتية في المجتمعات الحاضنة. وهذا الأمر أكثر إقناعًا، لا سيما وأن الدين -والعلمانية أيضًا بما أنها موقف من الديني- فعلًا ظاهرةٌ سلبية، أي إنَّه يبدو وكأنَّه ليس له أيُّ فعالية سببية ذاتية، وأنَّه يخضع باستمرار لسيرورات أخرىٰ. ومع ذلك، لا يبقىٰ مثل هذا التحليل مقنعًا إلا إذا اعتبر الوضع المعاصر في ذاته فحسب منعزلًا عن خلفيته التاريخية. وبالفعل، يمكن تحت تأثير العلمنة تحليل الدين

بطريقة مقنعة باعتباره ليس اليوم إلا «متغيرًا تابعًا».

هكذا تمنع العلاقة الجدلية بين الدين والمجتمع كل مقاربة مذهبية سواء كانت «مثالية» أو «مادية». فمن الممكن أن نبرز بأمثلة ملموسة كيف أنَّ أفكارًا دينية -وبعضها يكاد يستعصي علىٰ الفهم تمامًا- تستطيع أن تحدث تغييرات يمكن رصدها اختباريًّا في البنية الاجتماعية. كما يمكن أن نبرز في أمثلة أخرىٰ كيف كانت لتغييرات البنىٰ التي يمكن إدراكها اختباريًّا نتائج علىٰ مستوىٰ الضمير والتفاكر الدينيين. إنَّ الفهم الجدلي لهذه العلاقات هو الذي يسمح لنا وحده بتجنب التواءات التأويلات الأحادية الجانب (المثالية) أو (المادية). ومثل هذا الفهم الجدلي سيرتبط بتجذر كل ضمير، دينيًّا كان أو لا، في عالم الممارسة اليومي، إلا أننا سنحترس بكل عناية من فهم هذا التجذر في صيغة سببية آلية.

وهناك معضلة أخرىٰ تتشابه مع هذه الجدلية، هي مسألة الإمكانية التي يملكها الدين لـ «رد الفعل» علىٰ بنيته التحتية في بعض الأوضاع التاريخية الخصوصية. ويمكن القول إنَّ هذه الإمكانية تتغير كل التغير حسب تنوع الأوضاع. وهكذا يستطيع الدين أن يظهر قوة مهيكلة في وضعٍ ما وبنية تابعة في الوضع التالي مباشرة في التاريخ. ويمكن وصفُ مثل هذا التغير بأنَّه «انقلاب اتجاه» في الفعالية السببية بين الدين وبناه التحتية. وتوفر الظاهرة التي ندرسها هنا مثالًا أنموذجيًّا لهذه السيرورات.

علىٰ جانب آخر، وعلىٰ العكس من هذه التعريفات، قُدمت

مجموعة كبيرة من الدراسات حول الدين كنسقٍ ثقافي متميّز، وجوهر مستقل عن سياقاته التاريخية، وكانت هذه الأعمال بالأساس منصبَّة علىٰ دراسة الإسلام وإثنوجرافيا الشرق الأوسط[1]، كما في كتاب إرنست غيلنر: «مجتمع مسلم»، وبعض الشخصيات الرئيسة الأخرىٰ مثل: فنسنت كرابنازانو، وبول رابينو، وكيفين دواير. ولكن ينبغي أن نوضح أنَّ التأثير العلمي الكبير في حقل دراسة إثنوجرافيا وأنثروبولوجيا الشرق الأوسط، كان لعملين رئيسين: أحدهما كتبه الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز وهو «تأويل الثقافات»، والآخر هو دراسة السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو حول المجتمع الجزائري. ويشترك كل من جيرتز وبورديو في الاهتمام بمسألتين؛ **أولاهما**: العلاقة بين الفاعلين الاجتماعيين والأفكار التي يحملونها. **وثانيتهما**: العلاقة بين الموضوعية والذاتية في أنماط التحليل الاجتماعي. ودون الخوض في تفاصيل ذلك، وبما أننا نهتم هنا بعرض آراء جيرتز ونقدها كمثال علىٰ النقاش الثقافي النظري حول الدين، فإن كلًا منهما قد وصل إلىٰ نتائج مختلفة تبعًا لاختلافهما حول نتائج دراسة المسألتين السابقتين.

---

(١) للاطلاع علىٰ دراسة تفصيلية حول الموضوع راجع: نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ليلىٰ أبو لغد، في: كيف نقرأ العالم العربي اليوم، ترجمة: شريف يونس، دار العين، ص٣٩ وما بعدها، وأيضًا الدراسة المهمَّة: Anthropology and the Colonial Encounter Tala Asad Ithaca Press 1975.

تُغطي كتابات جيرتز موضوعات واسعة، وتتعلق أهم أطروحاته حول الثقافة والدين بالدراسة الميدانية التي أنجزها في إندونيسيا (جاوا وبالي) ومقاله حول «البازار» المغربي (هكذا سمَّىٰ السوق المغربي في دراسته)، ومع تأثره الواضح بأعمال إيميل دوركايهم وفرانز بوس ومنهجهما؛ إلا أنَّه أضاف اشتقاقات «فيبرية» (نسبة إلىٰ ماكس فيبر) إلىٰ منهجه، خاصة فيما يتعلق بدراسة المعنىٰ والرموز، ومنه استمد منهجه الذي سمَّاه «الوصف الكثيف» الذي يدرس الإنسان باعتباره «كائنًا ثقافيًّا»، وباعتبار أنَّ أفعاله دائمًا تحمل معاني رمزية يتم الكشف عنها عبر التأويل الهرمينوطيقي. وأثرت أطروحاته في اتجاه الأنثروبولوجيا الأمريكية لعقدين من الزمان، ووازنت الاهتمام الأنثروبولوجي البريطاني الشهير بالبنىٰ الاجتماعية، بالتشديد علىٰ أهمية التحليل الرمزي الثقافي.

ما يَهمنا هنا، أنَّ كليفورد جيرتز يرجع الدين إلىٰ كونه «نسقًا ثقافيًّا مشكلًا من مجموعة من الرموز وكنمط متجسد من المعاني في رموز تنوقلت تاريخيًّا، وهو نظام من المفهومات المتوازنة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس وبها يستديمون ويطورون معارفهم حول الحياة ومواقفهم منها»[1]، وعلىٰ أنَّه «نسق من الرمز يعمل علىٰ إقامة خواطر وحوافز قوية وشاملة ودائمة لدىٰ الناس عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود

(١) جليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: محمد بدوي، ص٢٢٤.

وبإضافة هالة من الواقعية علىٰ هذه التصورات، إذ تبدو هذه الخواطر والحوافز واقعية بشكل فريد»[١].

هذا التعريف الكوني للدين، يقدِّم الدين علىٰ أنَّه مثال متعالٍ قادر علىٰ الوجود جوهريًا، في بعد آخر مغاير للظروف التاريخية التي تؤثر حتمًا في وجوده وبشكل مستقل عن علاقات إنتاجه الداخلية، وللمفارقة تصب نتائج هذا المنهج التحليلية في نفس خانة ما يقوله علم اللاهوت عن الدين، ككل مستقل عن ظروفه التاريخية؛ ولذلك دائمًا ما يُتهم جيرتز بالثقافوية؛ أي اعتبار أنَّ الثقافة نسق رمزي منبتّ عن سياقه التاريخي لا تحدده إلا محركاته الداخلية. وتعرض أعماله أيضًا كاستمرارية لأعمال الاستشراق التأريخية[٢]، التي ترىٰ في الإسلام -خصوصًا- جوهرًا مستقلًّا ومسيّرًا لتاريخ الشرق الأوسط.

ولذلك كان طلال أسد محقًّا في نقده لكليفورد جيرتز، حيث يصف تعريفه للدين بأنَّه «كوني وشمولي»[٣] باعتباره نسقًا ثقافيًّا، ويؤكد أسد أنَّ الأشكال الاجتماعية التي يمكن أن نلمسها، والأوضاع التاريخية المعطاة، والمؤثرات البنيوية لما كان يعتبر دينًا

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٧.

(٢) Anthropology and the Colonial Encounter Tala Asad Ithaca Press 1975 pp 9:21.

(٣) Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam Talal Asad 1993 PP: 27:57.

في العصر المسيحي الوسيط علىٰ سبيل المثال، قد اختلفت تمام الاختلاف عن نظيرتها في هذا العصر؛ «فالقوة الدينية» كما يسميها أسد، كانت موزعة بشكل مختلف وكانت لها سطوة مختلفة، ويعتبر أنَّ الإصرار علىٰ تعريف الدين بوصفه جوهرًا مستقلًّا يؤدي لتعريفه بوصفه ظاهرةً عابرة للتاريخ والثقافة، وهو ما يتلاقىٰ -للمصادفة غير السارة- مع المطلب الليبرالي المعاصر في تحديد الدين وعزله عن بقية مجالات الحياة العامة.

يدور نقد أسد لجيرتز حول سؤال مهم متعلق بالتعريف الثقافي للدين، وهو: إلىٰ أي مدىٰ يمكن اعتبار الرموز أو الرموز الدينية مستقلةً كأدوات لإنتاج المعاني؟ وهل من الممكن استجلاء حقيقة الرموز الدينية دون وضعها في سياقها التاريخي وأخذ الهيمنة والضبط الاجتماعيين في الحسبان وقدرتهما علىٰ فرض وإدامة أنماط معينة من التدين؟ لا يرىٰ أسد أنَّ ذلك ممكن؛ لأن الرموز ليست ذواتًا مستقلة عما تحيل إليه، كما يستقي هو من تحليل فايجوتسكي: «إن الرمز ليس جوهرًا أو حدثًا يحمل معاني ثابتة، ولكن مجموعة من العلاقات بين موضوعات وأحداث جمعت جنبًا إلىٰ جنب بشكل خاص، يمكن التواضع علىٰ تسميتها بالمفاهيم»[١].

لا يُمكن بأي حال إهمال الجانب «الاستعمالي» للرموز

---

(١) Ibid PP: 30.

الثقافية الذي يؤدي إلىٰ إهمال الشروط الاجتماعية الحاكمة لاستخدام تلك الرموز؛ لأنَّ ذلك سيؤدي إلىٰ سذاجة تحليلية مغرية عند البعض، فإن سلمنا بأن الرموز يمكن أن تدرس كموضوع مستقل -كما يفصل سوسر فصلًا مطلقًا بين اللسانيات التي تقتصر علىٰ بواطن اللغة، وبين العلم الاجتماعي الذي يتولىٰ ما هو خارج عنها- فإننا نحصر أنفسنا في البحث عن قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها؛ ذلك لأنَّ قدرة الرموز علىٰ توصيل المعاني لا يُمكن أن توجد في الرموز نفسها، ولكن توجد في السلطة الموكولة لمن فُوِّض إليه أمر استخدام الرموز أو النطق بلسان تقليدٍ رمزي معين، الذي يكون استخدامه «شهادة من بين شهادات أخرىٰ، موكولة بصحة التفويض الذي منح إليه»[١].

يرىٰ أسد أنَّه إذا أراد المرء أن يكتب أنثروبولوجيا للإسلام خصوصًا؛ فيجب عليه أن يبدأ -كما يفعل المسلمون- باعتباره «تقليدًا خطابيًّا يشمل نصوص القرآن والحديث المؤسسة ويرتبط بها، فالإسلام ليس بنية اجتماعية خاصة ولا تجميعًا متنوعًا من المعتقدات والمنتجات الثقافية والعادات والأخلاق، إنَّه تقليد»[٢]، ففي التحليل الأخير للاستقصاء الأنثروبولوجي للإسلام، لا يمكن أن يعتبر الإسلام موضوعًا نظريًّا مستقلًّا؛ لأنَّ عمل الأنثروبولوجيا قائم في غالب محاولاته علىٰ اعتبار الإسلام معادلًا لكل ما يقوله

---

(١) الرمز والسلطة، بيير بورديو، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ص٧١.

(٢) Genealogies of Religion PP: 27:57.

(المخبرون - أو المبحوثون) علىٰ أنَّه إسلامي، ناهيك عن اعتبار الإسلام بنيةً اجتماعية جوهرية معادلة لتاريخ الشعوب المسلمة، وقد كان هذا أيضًا اعتراض أسد الرئيس علىٰ عمل إرنست غيلنر «مجتمع مسلم».

لا يجب أن ننشغل كثيرًا بوضع تعريف عام للدين أو حتىٰ للإسلام أو المسيحية؛ لأنَّه -وحتىٰ في ظروف تاريخية محددة- لا يُمارس الدين بشكلٍ واحد، ومن ثمَّ لا يُمكن اعتبار الدين مجرد استعدادات نفسية تتكفل الرموز بغرسها كما يقول جيرتز، وإنما هو خطاب «قوة»، ابتداءً من القوانين (الإمبراطورية - الكنسية) أو العقوبات الدينية التخويفية (مثل: نار جهنم، والأوبئة، وسوء السمعة، والكفارات، والقرابين)، مرورًا بالنشاطات الانضباطيّة للمؤسسات الاجتماعية (مثل: الأسرة، والمدرسة، والمدينة، والكنيسة)، وحتىٰ النشاطات الموجهة لانضباطية الجسد البشري (مثل: الصوم، والصلاة، والشعائر).

❍ في السلطة:

هذه القوة يفيدنا فيها تحليل أسد المستقىٰ من أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو بأشكال عدَّة؛ ففي ظرف تكون قوميات ما بعد الاستعمار لا يمكن فصم عرىٰ تاريخ الأنماط الدينية والثقافية بشكلٍ عام عن نشأة الدولة القومية الحديثة، بكل قوتها علىٰ الضبط والمراقبة والعقاب وإعادة الإنتاج، وفرضها

لأنماط معينة من التدين ومحاربة أنماط معينة أخرىٰ، الأمر الذي يسري علىٰ كافة أشكال الاجتماع الإنساني ما قبل الرأسمالي لا الدين فقط، لكن السؤال الذي يجب أن يطرح هنا لأسباب عدَّة هو: لماذا تظهر قوة الدولة في هذا الشكل أو ذاك؟ وكيف كوَّنت «الدولة القومية» عناصر رأسمالها الرمزي التي تفرض إعادة إنتاجه علىٰ بقية المجتمع بتنوعاته الثقافية والإثنية؟ وإلىٰ أي مدىٰ يمكن اعتبار هذه القوة قوةً «فوقية» سياسية وقانونية، تفرض من الأعلىٰ أي من كيان الدولة البيروقراطي؟ وإلىٰ أي مدىٰ يمكن اعتبار الدولة كيانًا مستقلًّا عن بقية القوىٰ الاجتماعية؟

إن سؤال السياسة كله ربما كان متمحورًا حول الدولة وأدوارها، لكن كل هذا الانغماس في مشكلة الدولة قد يكون نوعًا من الوهم والتخييل، فتحليل القوة أو «السلطة» يستدرج أغلب التحليلات التي تتبنىٰ هذه النظرية إلىٰ فخ «التشييء» لهذه المجموعة من العلاقات والقوىٰ والأحداث والممثليات، بوصفها وجودًا تامًّا أو «شيئًا»، الأمر الذي يعيق أي تقدم نحو دراسة تحليلية منتجة وفعالة حول السلطة السياسية، فالمشكلة التي تتولد عن دراسة «السلطة السياسية» كموضوع ناجز، تنبع في جزء منها من الطريقة التي عرضنا بها المشكلة علىٰ أنفسنا.

فدائمًا ما توصف جميع أشكال الحكم في عالمنا المعاصر علىٰ أنها «دول» -هذا المفهوم الفضفاض الواسع-، ولا يستطيع أغلب منظري العلوم السياسية تأويل ذلك بمعزل عن السياقات

«المركزية الغربية» القومية والتاريخية التي جرت في أوروبا ما بين القرنين السادس عشر والقرن العشرين، أو بمعزل عن أفكار المنظرين الآباء، أو أنبياء الدولة كما يسميهم بارثا تشترجي، مثل: ميكافيللي وبودان وهوبر وكارل شميت وهيجل، وقد بقي هذا الأخير باسطًا جناحي مفهومه حول كل ما يمكن أن يُفكَّر فيه علىٰ أنَّه دولة، كانتصار للروح المطلق الواحد علىٰ الاختلاف، إلىٰ أن ظهرت أعمال كارل ماركس الذي رأىٰ أنَّ ذلك لم يكن سوىٰ «ما تقدمه الدولة عن نفسها»، وأنها وإن كانت متمايزة عن المجتمع؛ إلا أنَّه في الغالب لا يمكن دراستها بمعزل عن تفصيلات اجتماعية. وأنها تمثل انعكاسًا مباشرًا لمصالح الطبقة البرجوازية.

توحي هذه الطريقة بأن السلطة «تدخل في كل شيء، ولا يدخل فيها شيء» كما يقول بيير بورديو[1]، وهذا التباس أصلي منتشر في غالب أعمال الفلسفة السياسية التي انتقلت من نقد الدولة ككيان، إلىٰ نقد السلطة كحدث «نفس-اجتماعي»[2]، يقوم بإعادة إنتاج الضبط والمراقبة عبر تشكيل الذوات الخاضعة لحكمه. وللمصادفة، فهذه هي الرواية التي تقدمها الدولة عن نفسها في أغلب الأحيان، فبالرغم من الإمكانات الكبيرة التي أتاحتها لنا مثل هذه التحليلات لدراسة تاريخ الإبستمولوجيا والوعي؛ إلا أن علينا

---

(١) بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ص٧٠.

(٢) علىٰ سبيل المثال: التأثير الكبير الذي نشرته أعمال ميشيل فوكو في الدراسات الاجتماعية، الأمريكية منها خاصة.

أن نؤكد أنَّه إن كانت هناك سلطة خفية بهذا الشكل، فإنَّ أول ما يجب أن يراودنا هو رفض إعطائها الشرعية التي حملها إلينا المنظرون والفاعلون السياسيون بشكل مستمر ومغرٍ بأنَّ هذه هي الدولة! كما أكَّد إنجلز من قبل علىٰ أنَّ الدولة تقدم نفسها كقوة أيديولوجية فوق البشر، وهو المفهوم الحاضر بقوة في عمل كارل ماركس الشهير «الأيديولوجيا الألمانية»، الذي أصرَّ فيه علىٰ أنَّ السمة الأساسية والأكثر أهمية للدولة هي كونها «مصلحة مشتركة متوهمة»[1].

ينقل فيليب ابرامز، في مقال شهير بعنوان: «صعوبات حول دراسة الدولة»، عن «ل و. ج. رانشيمان»، أنَّ الجديد الذي أضافه الحقل المعرفي المسمَّىٰ بـ«علم الاجتماع السياسي» ينبع من فصل السياسي عن الاجتماعي[2]، أو بالأحرىٰ فصل الدولة مفهوميًّا عن المجتمع. فهو يقدِّم محاولة لإعطاء وجود اجتماعي مستقل للدولة كقوة سياسية متماسكة أو بناء متميز عن بقية القوىٰ والبنىٰ الموجودة في المجتمع التي تؤثر في الدولة وتتأثر بها. وبناءً علىٰ هذا الافتراض، جعل الاجتماع السياسي الدراسة السوسيولوجية للسياسة ممكنةً، أو هكذا تَوَهَّم.

---

(١) للاطلاع أيضًا علىٰ مناقشة مهمَّة حول تَصور الدولة راجع: Philip Abrams Notes on the Difficulty of Studying the State Journal of Historical Sociology 1(1) March 1988 (1977) pp. 58-89.

(٢) المرجع السابق.

وبناءً علىٰ ذلك، فهناك مشكلة أولية بخصوص مناقشة الدولة بهذا الشكل، نادرًا ما تؤخذ في الاعتبار حين النظر في طبيعتها ودورها، وهي أنَّ الدولة ليست «شيئًا» ولا تملك ما يمكن أن يقال عليه «وجود» مستقل. وبلغ الأمر ذروته مع فلسفات نقد السلطة، خاصة مع انتشار أعمال ميشيل فوكو حول ميلاد السجن ودراساته في تاريخ الجنون والجنس، التي انتشرت بشكل كبير في حقل الدراسات الاجتماعية والتأريخ الإبستمولوجي، وتبعًا لذلك تأثرت العديد من الدراسات التي تناولت الدين بشكلٍ عام، والإسلام بشكلٍ خاص، وأنثروبولوجيا الشرق الأوسط أيضًا بهذه الأعمال أيما تأثرٍ، وخاصة مجموعة من الدراسات الحديثة ذائعة الصيت مثل أعمال البروفيسور وائل حلاق.

فينقل حلاق مثلًا عن بول كاهن: «وقد أكَّد بول كاهن -بحق- أنَّ الدولة ذات السيادة، تعتبر القدرة الفاعلة في بناء نفسها... وهو ما يمكن قياسه علىٰ الخلق الإلهي من العدم»[1]، وهو رغم محاولته الجادة والدؤوبة في تفكيك تصور الدولة عن نفسها كما يقول؛ إلا أنَّه ظل واقعًا تحت تأثير النظرية الفوكوديَّة التي تحاول دراسة الثقافة، ومن ثمَّ الدين، بالتأثيرات السلطوية للحوكمة (Governmentalization) فكان الإشكال الرئيس عنده أن يوضّح: «كيف يجب أن تمتد حدود التحليل مجال الثقافة»[2].

---

(١) الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ب. وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص٧٩.

هذا التحليل الذي استمده فوكو من باشلار وكانجيلم، يدرس تاريخ العلوم باعتباره دراسة إبستمولوجية لتكون المفاهيم التي تتخذ من السلطة أرضيةً أساسية لها، ويحيل علىٰ أنَّ السلطة هي نتاج مجموعة من العلاقات، وفي الوقت نفسه هي قوة ميتافيزيقية أكبر من مجموع أجزائها، أو خطاب «جِهَويّ» منفصل عن كافة العلاقات التي أنتجته، فهي عصية علىٰ الردع والتحليل في آن واحد إلا علىٰ مستوىٰ تشكُّل الذوات لا علىٰ مستوىٰ الظاهرة الاجتماعية؛ فالسلطة والمقاومة توجدان بشكل مُعطىٰ، أو بالأحرىٰ يناقشهما التحليل الفوكودي علىٰ أنهما كذلك، دون النظر في أسبابهما وسياقات تشكلهما، فهي ليست قوىٰ أيديولوجية فقط ولكن إبستمولوجية أيضًا، وهذا مجافٍ للمنطق التاريخي الذي تتبناه العلوم الإنسانية، الذي يعتبره فوكو منتجًا من منتجات الإبستمولوجيا السائدة نفسها.

لا تفتأ نظرية فوكو أن تذكرنا بفينومينولوجيا الروح الهيجلية[١]، ولكن بشكلٍ مقلوب، فبالرغم من أنَّ فوكو يعادي ما قدمه هيجل حول كون التاريخ هو تاريخ الوعي، يرىٰ فوكو أنَّ الوعي -وحتىٰ التاريخية- ليس إلا مرحلة من مراحل الوعي التاريخي، وقد كانت هذه محاولة جادة خاصة في كتابه «أركيولوجيا المعرفة»؛ إلا أنَّ استبدال التاريخية بكافة أشكالها،

---

(١) أنا مدين بهذا التصور لروبرت يانج في كتابه أساطير بيضاء، ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلىٰ للثاقفة، ص٧١ وما بعدها.

ووضع كافة الأنساق المفاهيمية (مثل: الذات، والطبقة، والأيديولوجيا) موضع الشك، قاد إلىٰ الاستعاضة بمقولة «استعلائية»[١] كما يصفها هابرماس، تضع ذوات الوجود الاجتماعي ككليات إبستمولوجية، لا تبحث عن المنطق الذي يسيّر العلاقات الحاكمة التي تربط تلك الذوات بعضها ببعض، وتؤدي إلىٰ دراسة الظواهر الاجتماعية بشكلٍ جهوي[٢] لا قَضَوي، منبتّ عن السياق الأنطولوجي الأهم الذي أدَّىٰ إلىٰ ظهورها.

تحل الدولة بهذا الشكل محلَّ كل أنساق القوىٰ السابقة عليها، كانقلاب يجهز علىٰ كافة القوىٰ المعطاة التي سبقته، ولا يُمكن دراسة التشكيلات والأنماط الثقافية وأنماط التدين كإبستمولوجيا محكومة بالتأثير السلطوي للدولة؛ لسببين: أحدهما نظري والآخر إجرائي، فنظريًّا إن كانت الدولة «هي شيء «يُطالب» باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف الطبيعي والرمزي علىٰ أرض محددة وعلىٰ مجمل سكانها»[٣]، فلكي نفهم ماهيّة هذا «الشيء»

---

(١) The Philosophical Discourse of Modernity Jurgen Habermas Thomas McCarthy Frederick Lawrence Polity Press 1990 PP. 283.

(٢) Allan Dreyer Hansen & Andrى Sonnichsen (2014) Discourse the political and the ontological dimension: an interview with Ernesto Laclau Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 15:3 255-262

(٣) كما يقول بيير بورديو في معرض حديثه عن نشأة الحقل البيروقراطي -معدلًا تعريف ماكس فيبر الشهير للدولة: إنَّ الدولة جماعة إنسانية تطالب بنجاح باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف الطبيعي علىٰ أرض محددة - في: أسباب عملية، بيير بورديو، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، ص١٢٤.

وهذه «المطالبة» يجب أن نولّي وجه التحليل شطر العوامل التي تضافرت وتشكلت عبرها الدولة القومية؛ لأنَّ الدولة القومية وإن كانت حدثًا زمانيًّا متأخرًا، إلا أنَّ ما تعبِّر عنه وما تحاول فرضه وإعادة إنتاجه ليس بهذه الجدة؛ بل تشكل تحالفًا من قوىٰ اجتماعية وظروف سياسية وتاريخية سابقة عليها، وثانيًا -وبشكلٍ إجرائي فيما يتعلق بدراسة الدول ما بعد الاستعمارية والعربية خصوصًا- هناك إشكال كبير في علاقة الدولة وأجهزتها البيروقراطية بالمجتمع، وهذا ما يسميه نزيه أيوبي بـ«تضخم الدول العربية»[1]، فهي متضخمة علىٰ المستوىٰ البيروقراطي بشكل كبير، إلا أنها لا تستطيع أن تفرض هيمنة أيديولوجية كاملة علىٰ كافة أرجاء المجتمع؛ لأنها تفتقد إلىٰ قوة البنية التحتية التي تمكن الدولة من النفاذ بشكل فعال في المجتمع أولًا، وثانيًا لأنها تفتقر إلىٰ القدرة علىٰ تكوين شرعية أيديولوجية تزرع من خلالها الإيمان بأحقية الطبقة الحاكمة في الحكم، ومن ثَمَّ تتوزع «القوة» بين كافة الأنماط الاجتماعية «المتمفصلة» التي شكلت الدولة، واستمرت في الوجود بالتوازي مع محاولات الدولة لتمثيلها بشكلٍ تام.

فلا نستبدل هنا التحليل الطبقي، أو ثنائيات من نوعية (الحداثة والعلمانية، أو البرجوازية والبروليتاريا، أو الحضري والمديني)، بدراسة دور السلطة في ضبط وإعادة إنتاج الاجتماع

---

(١) تضخيم الدولة العربية، نزيه أيوبي، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، ص٣٨ وما بعدها.

والثقافة والدين، ولكن نضيف دور قوة الدولة إلىٰ تحليل البنىٰ الاجتماعية القومية التي أنشأت الدولة، وبالرغم من أنَّه من غير الممكن أن نتوصل إلىٰ أي تحليلٍ منطقي لطبيعة دول الشرق الأوسط الحالية دون أن نرجع البصر إلىٰ الإرث الاستعماري في المنطقة، فإنَّه لا يمكن أن نتفق مع وجهات النظر القائلة بأن الدول الشرق أوسطية الحالية قد جرىٰ إنتاجها بشكل استعماري كامل عن طريق «نمط إنتاج استعماري»، كما يسميه مهدي عامل مثلًا[1]؛ لأنَّ هذا التحليل يشدد علىٰ أنَّ النواة الثقافية والاقتصادية التي نشأت منها الدول الشرق أوسطية والعربية الحالية كانت موجودة في شكل «أجنَّة» طبيعية ملتصقة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والطبقي، قبل الدخول في السيرورة التي أنتجت هذه الدول وخصائصها بشكلها الحالي.

❍ القومية:

تنبع أهمية القومية من كونها مبتدأً وإطارًا جوهريًّا للعلاقات بين الدول، ومصدرًا نهائيًّا للشرعية السياسية، وإطارًا معريفيًّا وخطابيًّا معطىً بشكلٍ قبلي للحياة السياسية والاجتماعية اليومية عند شعوب الدول المعاصرة، وإحدىٰ أهم مسلمات الفعل السياسي، فهي لا تؤطِّر العلاقات الدولية فقط ولا تكتفي بتشكيل إمكانات الفعل السياسي فقط؛ ولكنها تصنع مخيالنا اليومي وطريقة إدراكنا

---

(١) أزمة الحضارة العربية، مهدي عامل، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧، ص٥٠.

للحياة السياسية والاجتماعية صنعًا.

وسيكون من المفيد في هذا المقام أن نذكر بإيجاز مجموعة من التعليقات حول تاريخ الدراسة النظرية للقومية كظاهرة اجتماعية. بدأ النقاش النظري حول مسألة القومية، كموضوع من موضوعات الفلسفة السياسية، منذ وقتٍ مبكّر من القرن التاسع عشر، ويُعزىٰ في أوقات كثيرة ميلاد الفكر القومي إلىٰ المثالية الألمانية. ودون الخوض في تفاصيل النشأة هذه والرد عليه[1]، نجد أنَّ النقاش حول مسألة القومية لدىٰ كبار مفكّري السياسة والسوسيولوجيا والفلسفة ظل هادئًا وبطيئًا من القرن التاسع عشر وحتىٰ ثمانينيات القرن الماضي، ثم احتدم هذا النقاش بشكلٍ كبير في منتصف الثمانينيات إثر تفكك جمهوريات الاتحاد السوفياتي، وظهرت في هذا الوقت مجموعة من أهم الأعمال التي تناولت القوميات ونشأتها، منها أعمال: إرنست غيلنر، وإيريك هوبزباوم، وبنديكت أندرسون، ومايكل هيكتر، وتوم نيرن، وبارثا تاشترجي، وأنور عبد الملك، وآخرين.

في هذه الفترة الأولىٰ وقبل ثمانينيات القرن الماضي، اعتبرت القومية دائمًا «جزءًا طبيعيًّا» من البشر وهو ما عرف بالنظرية «البدائية - Premordialism»، *فمثل الكلام والنظر واللمس والشم اعتبرت*

---

(١) للاطلاع علىٰ نقاش موسع حول المسألة راجع: الأطروحة القيمة التي قدمها أوموت اوزكيريملي في كتابه: نظريات القومية، ترجمة: معين الإمام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص٢١-٦٣.

الأمم والقوميات والجنسية الوطنية أمرًا ثابتًا مستمرًا منذ الأزل.

يُمكن باختصار أن نقدم ثلاثة روافد مهمَّة للنظرية البدائية:

أول هذه الروافد: «القومية»، وهي تمثل رؤية المفكرين القوميين أنفسهم للمسألة، وخاصة السياسيين منهم. ويُعد عالم السياسة البريطاني ذو الأصول العراقية «إلاي خدوري» مثالًا واضحًا علىٰ هذا في كتابه «القومية في آسيا وأفريقيا - ١٩٧١»، الذي شارك في كتابته زعماء قوميون ومفكرون من شتىٰ دول العالم، اجتمعت أفكارهم جميعًا علىٰ اعتبار القومية قديمةً قدمَ التاريخ، وأن كينونة الأمم السياسية، وحتىٰ الحديثة منها (مثل باكستان)، ضاربةٌ بجذورها في التاريخ، علىٰ نحو يصعب معه الحديث عن مراحل للتغير أو الانقلاب أو التبدل، ناهيك عن حداثة النشأة.

وثاني هذه الروافد: المقاربة «الحيوية/البيولوجية»، ويمثلها بيير فاندربيرج، وهو يمثل منزعًا تطوريًا في علم الاجتماع، ويزعم أنَّ الاصطفاء القرابي[١] والتزاوج بين الأقارب قوةٌ تعزز النزعة الاجتماعية؛ لذلك يعد الإثنية والعرق صفات موسعة من المشاعر والانتماء القرابي.

---

(١) Pierre L. van den Berghe 1967. Race and Racism: A Comparative Perspective. NY; Sydney: Wiley.

وللمزيد من التفاصيل يراجع كتاب أنتوني د. سميث: الرمزية العرقية والقومية - مقاربة ثقافية، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أحمد الشيمي.

وثالث هذه الروافد: المقاربة «الثقافوية»، التي يقدمها إدوارد شيلز والأنثروبولوجي الشهير كليفورد جيرتز، فلا يعتبر جيرتز أنَّ بدائية الإثنية والقومية أمرٌ معطىٰ وحقيقة «مقبولة»، ولكن يعتبرها بدهيةً عند بعض الناس، وهذا تفريق قلَّ ما يُلاحظ بين أعمال جيرتز والبدائيين الآخرين؛ فيرىٰ جيرتز أنَّ الهويات والارتباطات البدائية هي حقائق مقبولة وسابقة علىٰ التفاعلات[1]، لكنه يؤكد علىٰ أنها كذلك لأنها هي الدافع الذي يجعل بعض الناس يصرون علىٰ انتمائهم القومي ويدافعون عنه.

(١) جليفورد جيرتز، تأويل الثقافات، المنظمة العربية للترجمة، ص٥.

قوميات ما بعد استعمارية:

الأمة والهوية والصراع الطبقي:

تشوب دراسة المجتمعات القومية في الدول ما بعد المستعمرة دائمًا مجموعة من المعضلات، ترجع أولاها إلىٰ طبيعة تلك الدول اللامتوازنة؛ فهي في الحقيقة دول متخلفة في النمو من جوانب معينة، ومفرطة في النمو في جوانب أخرىٰ، فكلما كان البلد متأخرًا في نموه الاقتصادي بدرجة أكبر كان الدور المحتمل للدولة أن تلعبه في محاولة تعزيز النمو أوسع حجمًا، ويؤكد المنظِّر الماركسي توم نيرن[١] أنَّ القومية هي: «الكلفة الاجتماعية للغرس

(١) عُدَّ كتاب نيرن المذكور «مانفيستو» ماركسيًّا حول مسألة القومية، وقد أكَّد توم نيرن نفسه علىٰ أنَّ مسألة القومية مثلت فشلًا تاريخيًّا للمحاولات الماركسية، وهي حجَّة منتشرة في أغلب الأعمال النظرية حول القومية، مستمدَّة بالأساس من أحد أعمال إرنست غيلنر. (Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory by Ernest Gellner 1991 pp. 265) وربما لا تحظىٰ التحليلات الماركسية لمسألة القومية بتقديرٍ جيد؛ نظرًا للاعتقاد السائد بأن انشغالها كان منصبًّا حول تحليل الصراع الطبقي وتشكُّل الطبقات الاجتماعية، وليس بالفوارق الوطنية في حالات بعينها؛ إلا أنَّه يبدو بالفعل - كما يقول إيريك هوبزباوم - أنَّ التحليلات الماركسية قد جرىٰ كثيرًا الحطُّ من شأنها. وتحليل إيريك هوبزباوم اللامع -في كتابه «الأمم والقومية»- مستمدٌ =

السريع للرأسمالية عبر مناطق العالم»[١]، وأن النشر الاستعماري غير المتكافئ للرأسمالية قد أدَّىٰ إلىٰ ألَّا يكون التناقض الجوهري في الدول المستعمرة متعلقًا بالصراع الطبقي؛ بل بالجنسية والنزوع القوميين، عبر تحطيم التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية. انتقل الصراع المتنامي في تجربة الكفاح ضد الاستعمار، إلىٰ الداخل الوطني عبر نسيجٍ قومي يمثل مجمل المصالح والفئات الاجتماعية التي تشكَّلت كنقيضٍ للاستعمار ثم استمرت في الهيمنة بعد الانتقال إلىٰ حالة ما بعد الاستعمار.

إن القومية ما بعد الاستعمارية ليست حقيقة أولية[٢]، كما هو شائع، أو انعكاسًا للهوية البدائية بعد أن عادت إلىٰ الماضي بحثًا عن دليلٍ يثبت وجودها عبر التاريخ المكتوب[٣] القابل دائمًا

= من الجهد الذي قدَّمه كل من لينين وستالين. وكما ذكرنا أعمال كل من توم نيرن وسمير أمين وأصولهما الماركسية، نذكر كذلك أثر كل من أنطونيو جرامشي ولوي ألتوسير ونيكوس بولانتزاس في أغلب الأعمال التي أنتجتها مدرسة دراسات التابع الهندية حول القومية في الهند، وفي أعمال أنور عبد الملك حول القومية المصرية، وفي عمل بارثا تاشترجي المهم «الفكر القومي والعالم الاستعماري»، بالإضافة إلىٰ عمل توم نيرن وأعمال سمير أمين.

(١) Nairn T. (1977) The Break-up of Britain: crisis and neonationalism London: NLB (2nd ed. 1981 Verso PP. 329.

(٢) هانز كوهن، عصر القومية، ترجمة: عبد الرحمن صدقي، المركز القومي للترجمة، ص١٣.

(٣) راجع: فريدريك هيرتز، القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، المركز القومي للترجمة، ص٦-٦٢.

للانتقائية والتطويع، أو نتاجًا استعماريًّا محضًا؛ بل هي بنية سياسية واجتماعية مخترعة من ابتكار النخب التي اعتمدت علىٰ موادَّ أولية رمزية وثقافية واجتماعية أُخضعت عبر الدول لحالة من النسيان الجمعي، وأُبقي منها علىٰ أجزاء بعينها أصبحت سمات رمزية لطبقة قومية جديدة، مصطنعة عبر جدلية من الهندسة الاجتماعية، وتعبِّر عن النسق الرمزي لجماعة تسعىٰ إلىٰ حماية ما تتمتع به من رفاه ومزايا، وهي إلىٰ جانب ذلك لا يمكن فصم عُراها كظاهرة اجتماعية عن تاريخ نشأة الدولة المركزية القومية الحديثة.

وليست القومية أيضًا نظامًا حديثًا حداثة الدول الرأسمالية؛ لأنَّ القومية لم تستبدل الأنظمة السابقة عليها كليًّا، لصالح نظام إناسي مستحدث، ولا يمكن لنظام إناسي أن يكون مستحدثًا بهذا الشكل؛ لذلك لا بدَّ من النظر في الصلات والترابطات التي استثمرتها البرجوازية القومية الجديدة، وتبنتها من الأنظمة السابقة عليها، وهكذا يجب ألا يقتصر هذا المنهج علىٰ أن يضع في الاعتبار الطريقة التي يتم فيها تعديل شكل الدولة وسماتها تحت تأثير الضرورات المتغيرة والتحالفات الاجتماعية-الاقتصادية فحسب؛ بل كذلك الطريقة التي تقوم بها الدولة في حالات كثيرة بتكييف الضرورات الاقتصادية وإعادة تشكيل التحالفات الاجتماعية-الاقتصادية، عن طريق الهندسة الاجتماعية؛ فالدولة قد تعكس وتكثِّف المصالح الطبقية أو قد تتوسط فيما بينها؛ إلا أنَّه في حالات كثيرة تفلح الدولة في خلق طبقاتها هي، ويكون السؤال

المهم هنا هو: علىٰ أي أساس يمكن تحليل هذه التمفصلات التي أنتجت تلك الطبقات، سواء التي تمثل الدولة فيها مصالح طبقاتها الحاكمة، أم التي تمارس فيها الدولة دورًا إيجابيًّا تلقاء إعادة تشكيل التحالفات الاجتماعية والاقتصادية، بل وتلقاء إعادة تشكيل البنية الطبقية أيضًا؟

إذن، ما الذي تفترضه القومية مسبقًا؟ هذا هو السؤال الرئيس الذي تجري مناقشته هنا، وما هي التناقضات الرئيسة التي حلَّت محلَّ الكفاح القومي ضد الاستعمار بعد أن حلَّت الوطنية والنزعة القومية في موقع الدولة وفي الآن نفسه كبديلٍ عن طبقة رأسمالية ناضجة في سيرورات الصراع الطبقي. يحدد أنطونيو جرامشي هذا التبادل للأدوار في ضوء ما حدده ماركس في كتابه «نقد الاقتصاد السياسي»، فيشير إلىٰ أنَّه لا يختفي نظام اجتماعي قبل أن تكون قد تطورت كل القوىٰ الإنتاجية التي لا يوجد لها متسع فيه، ولا تظهر علاقات إنتاج جديدة أكثر تطورًا قبل أن تكون قد نضجت الشروط المادية لوجودها في رحم المجتمع القديم ذاته؛ لذلك لا يفكر البشر، كما يقول ماركس، إلا فيما يمكنهم حلّه من مشكلات. أجادل هنا، أنَّ القومية والانتقال القومي من الاستعمار إلىٰ الاستقلال -أو ما بعد الاستعمار بالأحرىٰ- لا يمكن أن يفهم كحرب «مواقع» بمصطلح جرامشي، أي حرب انقضاض تقضي فيه قوىٰ اجتماعية تمامًا علىٰ قوىٰ أخرىٰ؛ ولكن كحرب حركة،

أو ثورة سلبية، كما سماها جرامشي ووظفها أنور عبد الملك[1] وبارثا تاشترجي[2] من بعده، وهو نسق عام يمكن أن يسري علىٰ دراسة ظهور كل قوميات ما بعد الاستعمار.

قام جرامشي بعدة طرقٍ بملء الفجوات الموجودة في نظرية ماركس حول السياسة، فإن كانت وجهة النظر الماركسية العلمية تقول بأن البنية التحتية هي التي تحدد أشكال الوعي، فإن جرامشي قد طوَّر ذلك تطويرًا كبيرًا؛ حيث رأىٰ أنَّ البنية التحتية هي التي تحدد أشكال الوعي الممكنة، ورأىٰ أنَّ الدولة: «هي المجمع الكامل للنشاطات العلمية والنظرية التي لا تقوم الطبقة الحاكمة بواسطتها بتبرير وإدامة سيطرتها؛ بل إنها تسعىٰ إلىٰ كسب الموافقة الفاعلة لأولئك الذين تحكمهم»[3].

القومية كثورة سلبية، هي إعادة تنظيم للاجتماع وللنظام السياسي والثقافي؛ فهي من جهة أولىٰ لا تسعىٰ بأي طريقة جذرية إلىٰ تحطيم أو تحويل البنىٰ المؤسسية البيروقراطية للسلطة

---

(1) راجع: المجتمع المصري والجيش، أنور عبد الملك، ترجمة: محمود حداد وميخائيل خوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣، ص١٧٨ وما بعدها.

(2) راجع: الفكر القومي والعالم الاستعماري، خطاب اشتقاقي، بارثا تاشترجي، ترجمة: عدنان حسين، دار قدمس، ص٨١ وما بعدها.

(3) كراسات السجن، أنطونيو جرامشي، ترجمة: عادل غنيم، نشر دار المستقبل العربي، عام ١٩٩٤، ص٢٦٩.

«العقلانية»[1] المكرسة في حقبة الحكم الاستعماري، سواء في مجال الإدارة أم القانون أم الاقتصاد أم في بنية التعليم والتنظيم الثقافي والضبط الديني؛ ومن جهة أخرىٰ لا تسعىٰ إلىٰ أن تنقضَّ بشكلٍ تام علىٰ كافة الطبقات المسيطرة ما قبل الرأسمالية، ولا البنىٰ الاجتماعية والثقافية ما قبل الرأسمالية؛ بل إنها تسعىٰ إلىٰ الحدِّ من سلطتها السابقة، ومهاجمتها انتقائيًّا فقط، وإعادة اختراعها كمصدر رأس مال رمزي للنسيج القومي الجديد الذي يحمل في طياته أشكالًا متعددة من القديم لفرض هيمنته علىٰ بقية الفئات التابعة، إلىٰ جوار السعي الحثيث إلىٰ فرض عملية من «النسيان الجمعي»[2] علىٰ بقية الأنظمة السابقة عليه والمتناقضة مع أهدافه.

لذلك علينا أن ندرس البنية الطبقية التي شكلت القوميات في عهد الاستعمار وما قبل الرأسمالية، جنبًا إلىٰ جنب؛ لنصل إلىٰ تحليلٍ اجتماعي منطقي للبنية الاجتماعية للفئة الاجتماعية التي شكلت هذا النسيج القومي، والتي استبدلت الصراع القومي بالصراع الطبقي، وحلَّت محلَّ الطبقات الكبرىٰ التي طمحت للهيمنة في عهد الاستعمار. فما حدث في العديد من المجتمعات

---

(١) لمناقشة مفيدة انظر: الحقوق والعقلانية والقومية، جيمس كولمان، في: القومية والعقلانية، تحرير: ألبرت بريتون وآخرين، ترجمة: أمنية عامر وآخرين، المجلس الأعلىٰ للثقافة، ص٢٧.

(٢) كما يقول إرنست رينان في مقال شهير بعنوان: «ما الأمة؟»، في Nation and Narration edited by Homi K. Bhabha Routledge 1990 PP.8.

العربية في أثناء فترات الاستعمار، هو أنَّ نخبة الوجهاء من ملَّاك الأراضي والتجار كانت قد نمت إلىٰ ما يحاذي نقطة تشكيل مثل هذه الطبقة المهيمنة؛ إلا أنَّ تأثير مثل هذه الفئات الاجتماعية في الحكومة كان لا يزال رهين عدَّة قيود حاسمة؛ أولًا: كانت هناك الإدارات الاستعمارية التي كانت بمجملها ترعىٰ قواها الاجتماعية ودوائرها السياسية في المتروبول بدرجة أكبر بكثير من ولائها لأي قوة اجتماعية أخرىٰ بمن فيهم الوجهاء أو الأعيان، ولا مشاحة في أنَّ البريطانيين والفرنسيين قاموا في فترات عديدة، وعبر أنشطة متباينة، بتعزيز مكانة كبار ملاك الأراضي (بل كانوا في بعض الحالات، مثل العراق والأردن، هم الذين أوجدوها)[1]، وكانوا يولون اهتمامًا كبيرًا برعاية مصالحهم بشكلٍ عام أكثر من أي فئة أخرىٰ.

دأبت الأنظمة الاستعمارية في هذه الفترة علىٰ تعزيز طبقة ملاك الأراضي في تلك المجتمعات التي وجدت فيها مثل مصر، أما البلدان التي لم تكن موجودة فيها سابقًا فقد جاء خلقها من خلال كولونيالية «نظام المزارع الكبرىٰ» كما حدث في العراق، وحدثت هذه التحولات نتيجة إدماج الإنتاج الزراعي بالسوق الرأسمالية من أجل تلبية الطلب علىٰ الصادرات؛ وبذلك فقدت هذه الطبقات علىٰ نحوٍ تدريجي خصائصها شبه الإقطاعية والقبلية،

(١) تضخيم الدولة العربية، نزيه أيوبي، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، ص٣٤٨.

وأصبحت بوتيرة متزايدة خاضعةً لقوانين الرأسمالية الزراعية. وهكذا كانت لهذه البرجوازية الزراعية الجديدة خصائص معقدة نصف رأسمالية، نصف قبل-رأسمالية[1].

ومن ثمَّ، شكَّلت طبقة البرجوازية الجديدة من ملاك الأراضي والوجهاء الأرستقراطيين العمود الفقري الاجتماعي-السياسي لمعظم البلدان العربية في هذه الفترة، وكانوا متماهين مع الخيارات الاستعمارية إلىٰ حدٍّ كبير في معظم البلدان، تاركين مهمة النضال الوطني للإنتلجنسيا والجماهير الحضرية، وفي نهاية المطاف لضباط الجيش. وبخصوص هذه المعارضة، فقد كانت ذات قاعدة طبقية ضعيفة غير قادرة علىٰ توفير دعم اقتصادي لنشاطاتها، ممزقة بين عدم رضاها بالظروف القائمة في بلدها وانجذابها إلىٰ البرجوازية الوطنية الموالية للاستعمار. وهو الأمر الذي يفسر الدور الكبير لضباط الجيش في التغيير السياسي بعد ذلك.

وإلىٰ جانب عدم قدرة طبقة كبار ملاك الأراضي علىٰ أن تكون ذراع الهيمنة الموجب، يجب الإشارة والتشديد علىٰ أنَّه لم يوجد في العالم العربي في وقت الاستعمار طبقة بروليتاريا، بمعنىٰ طبقة عاملة محلية ومنظمة وحديثة[2]، وأدىٰ تغلغل أصحاب

---

(١) الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي، سمير أمين، ترجمة: كيمل قيصر داغر، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٧.

(٢) الدولة التسلطية في المشرق العربي، خلدون حسن النقيب، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٧١.

المصانع الأوروبيين في الأسواق العربية إلىٰ اختناق القطاع الحرفي في أغلب مناطق العالم العربي، ولأنَّ أغلب كبار الفنيين والمهندسين ورؤساء العمال والمشرفين الصناعيين كانوا من الأجانب؛ فقد نمىٰ لدىٰ البروليتاريا العربية، بشكل متدرج، وعيٌ جمعي ذو توجه قومي أكثر من كونه ذا توجه طبقي.

ويجب ألا نخلط بين هذه الطبقة الجديدة والطبقة التجارية قبل الإمبريالية التقليدية، فعلىٰ الرغم من وجود ارتباطات معينة ما بين الاثنتين؛ إلا أنَّ البرجوازية الجديدة المكوَّنة من كبار ملاك الأراضي وجدت نفسها في موقف متناقض؛ إذ بينما جاءت نشأتها علىٰ يد الرأسمالية الغربية، كان تطورها اللاحق تعيقه الرأسمالية الغربية نفسها. ومع أنَّ النخب المسيطرة لم تكن دائمًا تعمل مباشرة بالتوافق مع المصالح الاقتصادية الأوروبية، ولا كانت تمتلك القوة في فرض سياسات معينة في كل جزء من أجزاء أقاليمها، فقد مرت عبر سيرورة تشكُّل كان من المحتم أن تفرض قيودها وتضفي خصائصها علىٰ تلك الطبقات المحلية. لم يكن هذا بأي شكل من الأشكال هو النموذج الأوروبي للبرجوازية الذي أنجبه نمط رأسمالي للإنتاج، والذي يُمكن أن يشكِّل طبقة حاكمة تحتل الذراع الموجب في الصراع الطبقي؛ بل كان نموذجًا معينًا من الطبقات يتسم بصفة «الرأسمالية التابعة»، وقد حوفظ تحت الحكم الاستعماري علىٰ أنماط الإنتاج القديمة وعلىٰ الطبقات التي كانت متوافقة معها، علىٰ الرغم من أنها كانت خاضعة للقوانين

العامة لعمليتي التراكم وإعادة الإنتاج الرأسماليتين. وإلىٰ جانب هذا، كانت القطاعات الرأسمالية الجديدة تنتج بالتالي برجوازيتها وبروليتاريتها الخاصتين بها. غير أنَّ تطور هذه البرجوازية كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بمنطق اندماجها بنمط الإنتاج الاستعماري (أي التابع الرأسمالي) والنظام الرأسمالي العالمي علىٰ حد سواء، وكان هذا التطور محصورًا بقطاعات وأدوار معينة فرضها التقسيم العالمي الناشئ للعمل.

هذا الهُزال الذي يعتري بنية الطبقات الاجتماعية في العالم العربي، وحالة السيولة بين فئاته الوسيطة وبين الطبقات الكبرىٰ، وانحسار الأيديولوجيات البديلة في «بيان لإعلان النوايا» بدلًا من كونها رؤية للعالم مؤسسة اجتماعيًّا تنمو بشكلٍ تدريجي كسيرورة ملحقة بتاريخ إحدىٰ الفئات الاجتماعية؛ هو ما يفسر ويجيب عن سؤالٍ مهم، طرحه الكثير من النقاد والمنظرين العرب وغيرهم: من أين تأتي حالة الانتقائية التي تصيب كل مَن تسلم مقاليد السلطة في العالم العربي؟

فقد حَالَ هذا الوضع الطبقي السيَّال في العالم العربي دون نشوء طبقة اجتماعية مهيمنة ذات أيديولوجيا صلبة[1]، وبالتبعية لم

---

(١) ولهذا السبب نفسه سيجري تعريف الطبقات في هذا البحث علىٰ أساس أنَّ الناس المنتمين لطبقة واحدة يكونون أكثر قرابة من حيث خصائصهم واستعداداتهم وأذواقهم وأكثر ميلًا للتقارب، ولكن ذلك لا يعني أنهم يكونون طبقة بالمعنىٰ الماركسي الكلاسيكي، وأنهم يتوجهون حتمًا إلىٰ أهداف مشتركة وفقًا لمصالح اقتصادية، خاصة لو كان ذلك ضد طبقة أخرىٰ.

تكن هناك أي فرصة للمشاركة في العمل السياسي سوىٰ عن طريق السيطرة علىٰ إدارة الدولة. هذا بالإضافة إلىٰ أنَّ ما سار علىٰ البروليتاريا العربية، هو نفسه ما سار علىٰ الطبقة الوسطىٰ الجديدة التي تجمع الموظفين والمهنيين وضباط الجيش؛ فمع تلقيهم تدريباتهم علىٰ إدارة المؤسسات الحكومية علىٰ يد متخصصين أوروبيين، بات مطلب التوسع في مشاركة هذه الفئات في إدارة المؤسسات البيروقراطية في مرحلة التخلص من الاستعمار مطلبًا وطنيًّا وعملًا نضاليًّا أيضًا.

ولذلك لا يمكننا أن ندرس حال قوميات ما بعد الاستعمار، سواء السياسي أم الاقتصادي أم الاجتماعي أم الثقافي، من خلال «القوة» فقط، أو السلطة النفس - اجتماعية كما هي عند فوكو، أو من خلال الهيمنة كما هي عند جرامشي؛ لسبب مهم هو أنَّ مفهوم الهيمنة الذي طوره جرامشي بناءً علىٰ ما قدَّمه ماركس ولينين، قدَّمه علىٰ أنَّه مكونٌ جوهري من مكونات الدولة، ووسَّع فيه المفهوم الماركسي واللينيني ليتجاوز الدولة بوصفها أداة «قسر في يد البرجوازية»، واستنادًا إلىٰ ما دوَّنه جرامشي في «كراسات السجن»: فـ «إن الفكرة العامة للدولة تضم عناصر يجب إرجاعها إلىٰ فكرة المجتمع المدني (بمعنىٰ أنَّ للمرء أن يقول بأن الدولة هي = المجتمع السياسي + المجتمع المدني. أو بلفظ آخر: الهيمنة محمية بدرع القسر)»[1]، لا ينطبق هذا المفهوم علىٰ حالة الدول ما

(١) كراسات السجن، مرجع سابق، ص٢٧٤.

بعد الاستعمارية، وخاصة العربية منها؛ لأنها لم تطور بنية اجتماعية تحتية، رأسمالية ناضجة، وأن التناقض الرئيس داخل الدول القومية لم يعد تناقضًا طبقيًّا، كما أكَّد توم نيرن في موقع سابق؛ بل أصبح تناقضًا قوميًّا، يمثله التكتل الاجتماعي الصاعد في حقبة الاستعمار وما بعدها، المكون من بقايا الطبقات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية.

بهذا الشكل، يمثل النسيج القومي الجديد جِماع رؤىٰ العالم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي والثقافي لدىٰ كافة التحالفات الاجتماعية الواسعة التي شكَّلت البنية الأساسية للدول المستقلة، وخاصة أنَّ القومية تقع موقع القلب، كأنساق أنثروبولوجية أخرىٰ مثل القرابة والنسب والدين والولاء للقبيلة، لدىٰ النسيج القومي المهيمن داخل الدول المستقلة، الذي يعزىٰ إليه بناء أجهزتها البيروقراطية بعد أن تشكّلت بشكل مبدئي في عهود الاستعمار، هذا النسيج الذي أخذ عدة مراحل وطفرات ليكتمل نموه قبل الاستعمار وخلاله وعبر تجربة الكفاح ضده ومن بعده أيضًا، يقف عبر القومية موقع الهيمنة الاجتماعية والسياسية والثقافية، بما أنَّ ما نسميه هنا النسيج القومي المهيمن قد تكون بشكلٍ «تعويضي» عن طبقة رأسمالية ناضجة تؤدي دور المهيمن في حلقة الصراع الطبقي كما سيأتي البيان، ويمارس هذا بتأكيد الاستبعادات الطبقية المُعطاة ضد الطبقات والفئات التابعة أحيانًا،

وفي أحيان أخرىٰ باختراع المزيد من الاستبعادات الأخرىٰ علىٰ المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية وحتىٰ اللغوية.

تقوم الدولة القومية بهذا الدور التعويضي، نتيجة لغياب الهيمنة الطبقية في المجتمع التي هي بدورها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بطبيعة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، فتفرض نوعًا معينًا من الوحدة الرسمية علىٰ جسمٍ لا يتصف بالتجانس أو التوازن الاجتماعي. فعندما تنضج الأيديولوجيا لدىٰ قوىٰ المجتمع الجديدة، تدخل في نزاعٍ محتوم، إلىٰ أن تميل واحدة فقط منها، أو تركيبة واحدة علىٰ الأقل، إلىٰ أن تسود وتكسب الغلبة، ثم تبسط نفسها وتهيمن علىٰ كافة حقول المجتمع، محققة ليس فقط تساوق الأهداف السياسية والاقتصادية؛ ولكن أيضًا وحدة فكرية وأخلاقية، طارحة كل الأسئلة التي يثور حولها الصراع، ليس علىٰ صعيدٍ مشترك ولكن علىٰ صعيدٍ كوني، وهكذا تخلق فئة اجتماعية جديدة هيمنتها علىٰ بقية الفئات التابعة.

هذه الطبقات الوسطىٰ من البروليتاريا والرأسمالية لا تسعىٰ إلىٰ ممارسة السياسة إلا عن طريق سلطة الدولة، وهذا يفسر النمو الكبير الذي حظيت به الطبقة الوسطىٰ الجديدة في خمسينيات وحتىٰ سبعينيات القرن الماضي. وتولىٰ ضباط الجيش، الذين تولوا دفة القيادة السياسية في أغلب بلدان ما بعد الاستعمار، إزاحة طبقة كبار ملاك الأراضي وتفكيكها في كثير من الحالات من بينها مصر، ولم تجابه هذه الطبقة تحديات تُذكر إلا في بداية ثمانينيات القرن

الماضي؛ سواء اقتصاديًّا عبر طبقة رجال الأعمال الجدد، أم أيديولوجيًّا من جانب الحركات الإسلامية.

تسعىٰ هذه الطبقات الجديدة من خلال آلية الدولة، لتطبيق سياسات خاصة بها، بأيديولوجيات تؤثر بشكلٍ عام في البروليتاريا وبشكلٍ خاص في الفلاحين، كما لاحظ الفيلسوف الإيطالي الماركسي أنطونيو جرامشي في عدة دول شرق أوروبية[١]. فلا ندرس موضوع القومية من خلال نشأة الدولة إلا لأنَّ هذه الطبقات لا تستطيع ممارسة السياسة، فمن خلال استخدام أداة الدولة يكافح الأفراد القادمون من هذه الطبقات في سبيل السيطرة علىٰ كامل المجتمع المدني بهذه الصفة. لا العكس. وعلىٰ المستوىٰ الأيديولوجي، يجري التعبير عن ذلك من خلال نمطٍ معين من أنماط التقديس الأعمىٰ للدولة، وإيجاد سلسلة كاملة من الأيديولوجيات المتنافرة المتناقضة -مثل التوجه التنموي علىٰ النمط الغربي، واشتراكية القوميين الراديكاليين مع تأكيدها علىٰ عمليات التأميم، والفاشية الإثنية _ الدينية مثل النمط الخميني-، تتحد رغم ذلك رؤيتها إلىٰ الدولة بصفتها الأداة الرئيسة للتحول الاجتماعي؛ ولذلك تبدو النماذج القومية متناقضة؛ لأنها مقلِّدة، وفي الوقت نفسه تعادي النماذج الغربية التي تقلدها.

تلك البرجوازية الصاعدة (الفئة المهيمنة الجديدة/النسيج

---

(١) كراسات السجن، أنطونيو جرامشي، ترجمة: عادل غنيم، نشر دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص٤٠٨.

القومي المهيمن كما تجري تسميته هنا في هذا البحث)، تواجه مشكلة مزدوجة في بلدٍ استعماري طامح للاستقلال؛ مشكلة المستوىٰ المتدني لقوىٰ الإنتاج في الداخل، إضافة إلىٰ السيطرة الاقتصادية والسياسية الساحقة للرأسمالية المتروبولية المتقدمة. تتخذ المشكلة شكلًا بنيويًّا عنيدًا في بلدان ذات اقتصادٍ زراعي ضخم ومتخلف، فتصبح مهمة النسيج القومي البرجوازي الجديد أن يجد لنفسه متسعًا لتطوير اقتصاد رأسمالي مستقل نسبيًّا؛ لأجل ذلك يجب عليه أن ينخرط في صراعٍ سياسي مع السلطة الاستعمارية، وأيضًا أن ينخرط في صراع مع القوىٰ الداخلية التي تعيق التحول البنيوي للاقتصاد المحلي. وتصبح مهمته في كلا الصراعين أن يسبغه بطابعٍ سياسي وثقافي علىٰ أنَّه صراع يتخطىٰ المصالح الاقتصادية الضيقة، ويمنحه شكل «صراع قومي ووطني».

هنا تتواشج المشكلة السياسية الأيديولوجية مع مشكلة أكثر أساسية، هي التطور اللامتكافئ، أو التطور البنيوي غير التام لطبقات الفلاحين والمحكومين في دولة كبيرة ذات اقتصادٍ زراعي، وتخلف تلك الطبقات وجمودها وخضوعها لسيطرة بنىٰ اجتماعية ما قبل رأسمالية، مثل «الملكية السلالية» و«إدراك الزمن» و«الجماعة الدينية» كما يقول بندكت أندرسن[1]، حيث يرىٰ أندرسن - في دراسته المميزة حول القومية «الجماعات المتخيلة»، التي كتبها

(١) الجماعات المتخيلة، بندكت أندرسن، ترجمة: ثائر ديب، ط١/ ٢٠٠٩، ص٢٦.

بالأساس تعليقًا علىٰ ظهور قوميات بعينها[1] في كمبوديا وفيتنام والصين، ثم أضاف فصلًا في الطبعة الإنجليزية الثانية بعد نقدٍ واسع تعرضت له أطروحته في الكتاب، تناول فيه حالات من دول ما بعد الاستعمار في آسيا وأفريقيا، وهو متأثر بالتحليل الظاهراتي الأمريكي[2]- يرىٰ أنَّ القومية هي «صنيعة ثقافية»[3] إلىٰ جانب كونها «متخيلة»، حيث يشمل التخيل كونها موجودة وممتدة وسيدة أصلًا، هذه الصنيعة الثقافية جاءت كتكثيفٍ «تلقائي» لنقطة تقاطعٍ معقدة بين قوىٰ تاريخية منفصلة، لكنه يعود ليؤكد علىٰ الصعوبة الجمَّة التي تكتنف دراسة القومية كظاهرة ثقافية فقط، أو التعامل معها كأيديولوجيا؛ بل يجب التعامل معها علىٰ أنها نسق من أنساق الإناسة كالقرابة والدين، وهو ما يمثل في نظره تفسيرًا للتضحيات الهائلة التي يقدمها الأفراد من أجل قومياتهم وجنسياتهم الوطنية، بالرغم من أنَّ القومية ظاهرة حديثة ولا تمتد إلا لقرنين من الزمان.

ولا يمكن أن يُتصور نجاح هذه العملية الهندسية الاجتماعية التي قامت بها الدول القومية إلا عن طريق «اختراع التراث» كما

---

(١) من الجدير بالذكر أنَّ دراسة القومية كمفهوم شامل يسري علىٰ كل الحالات أمرٌ صعب المنال، وقد عطلت محاولات مماثلة تطور الدراسات حول القومية لآماد طويلة.

(٢) ولا عجب أنَّ الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور قد تناول مسألة القومية مستخدمًا خلاصة أندرسن نفسها، في كتابه: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص٣٥ وما بعدها.

(٣) الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص٤.

يقول هوبزباوم[1]، أو اختراع التقاليد التراثية المناسبة التي ترسخ استمرارية مع الماضي المناسب بشكلٍ انتقائي، فهي: «جملة من الممارسات المحكومة عادة، بشكلٍ علني أو ضمني، بقواعد وقوانين مقبولة، ومن طبيعة شعائرية أو رمزية، تسعىٰ إلىٰ غرس قيم ومعايير سلوكية معينة عبر التكرار الذي يتضمن آليًا الاستمرارية مع الماضي»[2]، لتبدو القومية وكأنها سيِّدة ومحددة جوهريًا بشكلٍ مسبق وأزلي.

فكما هي الحال في بقية دول العالم الثالث، تأتي الدولة بأجهزتها البيروقراطية المفرطة في النمو كتعويض عن الأداء الوظيفي لجماعات وفئات وطبقات اجتماعية معينة. فمع غياب للرأسماليين المحليين، علىٰ سبيل المثال، تتولىٰ الدولة مهام المقاولات والتعهدات؛ مما يؤدي إلىٰ ولادة تجمعات تكنوقراطية وإدارية وتقنية لا تدين بوجودها للملكيات الخاصة، وسرىٰ الأمر نفسه علىٰ بقية المجالات الثقافية، سواء عن طريق التشريع، أم تبني الدولة لأنماط دينية معينة، أم الإنتاج بالجملة للنصب التذكارية التي تعبِّر عن صدق التاريخ المدوَّن بعد أن قُدم عبر مراحل التعليم الرسمية المختلفة في شكلٍ مناسب، فيقيم

(١) اختراع التراث، دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، إيريك هوبزباوم وتيرنس رينجر، ترجمة: عاصم الدسوقي وآخرين، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة، ط١/ ٢٠٠١، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، بتصرف يسير في الترجمة.

الاستمرارية القومية علىٰ عودها، ويعبِّر عن الاتصال الزمني الأبدي لتاريخ الدول.

إذن، هذا «السمت»[١] الذي شكَّلته تلك الفئات لا يُعد سمتًا تاريخيًّا ممتدًّا من حقبة الاستعمار إلىٰ ما بعد الاستعمار، الفئة الحاكمة أو البرجوازية أو غيرها؛ بل تم اختراعه في شكله القومي عبر الآليات التشاركية البيروقراطية، فالأمم لا تصنع الدول القومية ولكن العكس هو الصحيح، إنَّ القومية ظاهرة «مزدوجة» مؤسسة بشكل فوقي (بالمصطلح الماركسي) جوهري، إلا أنَّه لا يمكن فهمها إلا إذا جرىٰ تحليلها من القاعدة[٢] ومن البنىٰ الاجتماعية التي أنتجتها؛ أي دراسة افتراضات الناس العاديين وآمالهم وحاجاتهم وتطلعاتهم واهتماماتهم ومصالحهم، في تشكلهم الاجتماعي الجديد البديل عن الهيمنة الطبقية. علىٰ سبيل المثال: لا يمكن للغات الوطنية أن تظهر بوصفها كذلك قبل اختراع الطباعة وانتشار التعليم الجماهيري.

بعد هذا التأسيس الاجتماعي والثقافي والرمزي للنظام السياسي لدول ما بعد الاستعمار، وزيادة الترابط بين أجزاء الدولة والمجتمع، وزيادة مساهمة «زبائنية» المجتمع بفئاته المختلفة لدىٰ الدولة، وبالتالي الترابط الكبير الذي حدث بين أجزائه عن طريق

(١) يجري ذكر السمت هنا علىٰ أنَّه تعريب لمفهوم بيير بورديو "Habitus".

(٢) Nations and Nationalism since 1780: Programme Myth Reality Eric J. Hobsbawm 2005 PP.10.

الاتصال والاعتمادية الاقتصادية علىٰ المركز، مما يؤدي إلىٰ هيمنة المركز اقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا علىٰ الأطراف واستغلاله؛ بعد هذا التحديث غير المتكافئ الذي يجتاح الدولة ينشأ عنه ظهور الفرق بين النسيج المهيمن وخطابه الثقافي المركزي من ناحية، وبين الجماعات التابعة الأخرىٰ وأنساقها الثقافية وخطاباتها من جهة أخرىٰ، ويتجلَّىٰ ذلك في مأسسة النظام الطبقي وتقنينه، وتقنين افتراضاته الثقافية وفرضها ونشرها عبر الطباعة الرأسمالية، والصحف اليومية، وتقنين المكاتبات البيروقراطية والديباجات القانونية، تلك الحالة التي يسميها مايكل هيكتر بـ «الاستعمار الداخلي»[١]، ينتج عنها ما يسميه بـ «التقسيم الثقافي للعمل»، وفيه تنظم الجماعة المهيمنة تخصيص الأدوار الاجتماعية وتوزيعها بطريقة تحتفظ بأكثر الأدوار مكانة وهيبة واحترامًا لأعضائها، وفي المقابل يُحرم أعضاء الجماعات التابعة من الحصول علىٰ هذه الفرص.

ويجب التأكيد علىٰ أنَّ هناك جدليتين تعملان بشكلٍ متساوق داخل هذا الاستعمار الداخلي:

أولًا: تفرض الدولة عبر القانون والأجهزة البيروقراطية تطبيق هذا النظام الطبقي الجديد، عبر النص في الدساتير والقوانين، خاصة ما بعد الاستعمارية، علىٰ شروط الأحقية في المناصب

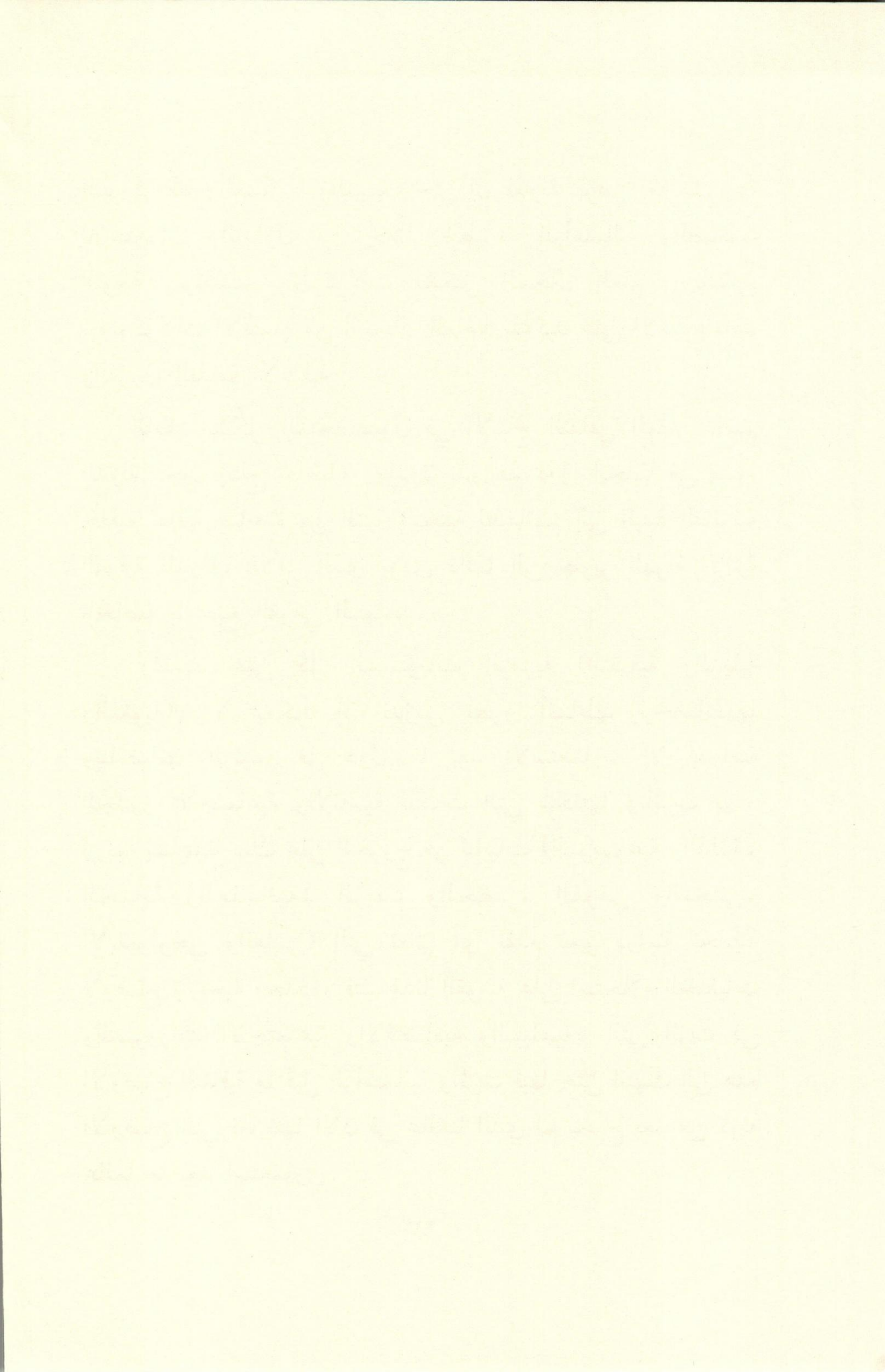
---

(١) Internal Colonialism: The Celtic Fringe in Bristish National Development MICHAEL HECHTER Transaction Publishers 1998 pp: xiv-xv.

البيروقراطية والعسكرية والدينية، حتىٰ إنَّ الدولة تفرض لغةً مشروعة للاستعمال والتداول من خلال الطباعة الرأسمالية والصحف اليومية، وتعميم بروتوكولات تشكيل المجال العام، وبالتالي بروتوكولات الإقصاء من المجال العام، للتأكيد علىٰ الاستبعادات والفروق الطبقية الأصلية.

ثانيًا: يشكِّل المتخصصون في الإنتاج الثقافي المقنَّن باسم الدولة مجال إنتاج خاصًّا، ويؤدون بدورهم دورًا إيجابيًّا في إنشاء جدلية ثقافية صاعدة من البنية التحتية لطبقاتهم إلىٰ البنية القانونية الفوقية للدولة، الأمر الذي يؤدي دائمًا إلىٰ تطوير الهوية الإثنية الخاصة بالنسيج القومي المهيمن.

ولذلك علىٰ كل المستويات الرمزية (الثقافية والدينية واللغوية)، لا يمكن أن ندرس تطور أنماطها وخصائصها وتناقضاتها الرئيسة في دول ما بعد الاستعمار، إلا بدراسة الجذور الاجتماعية والإناسية للفئات التي شكلتها وتأثرت بها، وربما يساعدنا ذلك علىٰ الخروج من ثنائيات (الموضوعية والذاتية، الحداثة والعلمانية، الريف والحضر، الفوقي والتحتي، الأيديولوجي والعلمي) التي تعيق أي تقدم نحو دراسة تحليلية لأوضاع تاريخية محددة، فتساعدنا القومية علىٰ استجلاء الجدليات والسيرورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي أثرت في الأوضاع الثقافية ما قبل الرأسمالية وأثرت فيها حتىٰ انتهت إلىٰ هذه الأوضاع التي نعايشها الآن في عالمنا الذي لم يخرج بعد من كونه عالمًا ما بعد استعماري.



الفصل الثاني

مقاربات في القوميّة

تأليف: جان برويّ (John Breuilly)

ترجمة: حبيب الحاج سالم

مراجعة: د. محمّد الحاج سالم

❍ تعليقات استهلاليّة:

سندرس نقديًّا في هذا المقال كيف عرَّف المؤرخون القوميَّة وأوَّلوها، لنتوسع من ثمَّ لتناول أسباب تفضيل المقاربات التي تعتبر القومية وجهًا من وجوه الحداثة، ثم نستجلي بشكل أعمق إحدىٰ هذه المقاربات التي تركز علىٰ العلاقة بين القومية وتطوُّر الدولة الحديثة، ونورد بعض النماذج حول التبصُّرات التي يمكن أن تُنتجها مثل هذه المقاربة.

إنَّ علىٰ المرء أن يكون واضحًا بشأن ما يبرر «النظريَّة» في ما يتعلق بموضوع القومية. **أولًا**: يجب علىٰ النظرية أن تخضع لضروب من الاختبار في مواجهة الأدلَّة؛ ولذلك سيكون من الحاسم أن تكون النظرية مصاغة بطريقة تسمح بمثل ذاك الاختبار.

لكن الأمر لا يخلو من مشاكل. فالمفهوم العامُّ الذي يساعد علىٰ صياغة مقاربة موضوع ما، لا يمكن التلاعب به كما قد يتمُّ بشأن تصريح محدَّد حول حدث معيَّن. والمسألة إنما تتعلَّق بالاستخدامات الممكنة للمفهوم من أجل الوصول إلىٰ تصريحات محدَّدة. وفي غياب بعض التعريفات والمفاهيم الواضحة، يغدو من المستحيل تحديد أيّ مسألة ودراستها. والتاريخ الذي لا يخضع لنظرية، قد يتلبَّس تعريفات ومفاهيم غير معترفٍ بها، أو يستبدل سرديَّة معتلَّة بالوصف والتفسير التحليليِّ الواضح. كما أنَّ النظرية التي لا يمكن استخدامها في عملٍ تاريخي، لا قيمة لها؛ ولا فائدة تُرجىٰ من أيِّ عملٍ تاريخي بلا سند نظري.

يتعلق المشكل الأول الذي نواجهه بما نعنيه بالقومية. ولعل من أشدِّ الصعوبات في سبيل أيِّ نقاش واضح، هو إضفاء المنظِّرين والمؤرِّخين معاني مختلفة علىٰ المصطلحات. وبشيء من التوسُّع، يمكننا تحديد ثلاثة مجالات للبحث: العقيدة، والسياسة، والمشاعر.

قد يكون من الأولىٰ تعريف القومية بوصفها عقيدةً، أي كمذهب «ية» (ism). ولكن هذا التعريف قد يكون فضفاضًا وأوسع من أن يكون نقطة بداية لدراسة السياسة أو المشاعر. ومن ناحية ثانية، يتركّز الاهتمام في أعمال بعض الكتّاب، علىٰ غرار إيلي قدّوري (Elie Kedourie) ويعقوب تالمون (Jacob L. Talmon)، علىٰ نشأة العقيدة، ومن ثمَّ علىٰ استخداماتها السياسيّة[1]. ومن

---

(١) Kedourie (Elie) *Nationalism London 1960. Jacob L. Talmon The Myth of the Nation and the Vision of Revolution London 1981.*

هنا، تكون النظرية والتاريخ -المنتجان- مهتمّين بالأفكار ومَن ينتجها من مفكّرين أو من الجماعة التي تُعرف بالنخبة المثقفة. بل إنَّ تصنيف القومية، ضمن أنماط مختلفة طبق هذه المقاربة، إنما يتمُّ عبر التمييز بين مختلف أنواع العقائد مثل القومية الليبرالية والقومية التكاملية[١].

والحقُّ أنَّه لا يوجد عيب جوهريٌّ في هذه النظرة للقومية. لكن المشاكل تبدأ مع محاولة أصحاب هذه المقاربة توسيعها لتشمل القومية كسياسة أو كمشاعر. إلا أنَّ النظر إلىٰ السياسة علىٰ أنها حرفة النخب المثقفة، وإلىٰ المشاعر القومية علىٰ أنها إنجاز للحركات السياسية التي تخدم العقائد القومية، كما يفعل مثل هؤلاء الكتَّاب في أحيان كثيرة، أمرٌ يسهل بيان تهافته. فلطالما كانت السياسة القومية يسيطر عليها غيرهم؛ ولذلك يجب ربط بروز المشاعر القومية بتغيُّرات أكثر تعقيدًا من مجرد نشر المفكرين عقيدة صاغوها بين أوسع شريحة من الناس.

أما من الطرف المقابل، فيُنظر إلىٰ القومية بوصفها تطورًا للمشاعر القومية أو «الوعي القوميّ» داخل شريحة واسعة من الناس[٢]، هي ما يُطلق عليها غالبًا مصطلح «الأمَّة»، وذلك رغم

---

(١) راجع علىٰ سبيل المثال:

-Carlton (Hayes) *The Historical Evolution of Nationalism New York 1931.*

(٢) راجع علىٰ سبيل المثال:

-Hugh (Seton-Watson) *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism London 1977.*

صعوبة أن تتساوىٰ الأمَّة مع مجموعات تتشارك عن وعي حسًّا بالهوية القومية، كما سنرىٰ لاحقًا. وهنا مرة أخرىٰ، لا عيبًا جوهريًّا في هذه المقاربة. غير أنَّه يتولَّد عن هذه المقاربة التركيز علىٰ مواضيع مثل انحلال الاستقلالية المحلية أو الإقليمية ضمن مجال «عقلانيّ»، وهو المجال الذي يُنظر إليه من ناحية التمركز السياسي، وتغلغل علاقات السوق، ونمو الحركية الجغرافية والاجتماعية، وانتشار التجانس الثقافي. وبالمقابل، فإنَّه يُنظر إلىٰ الشعور القوميّ كردَّة فعل ضد نزعات مجموعات ثقافية أكثر سيطرة، بحيث تغدو تلك المجموعات برانيَّة.

ومجددًا، لا يوجد عيب جوهريٌّ في هذا التركيز من ناحية المبدأ. لكن مجددًا أيضًا، تبرز المشاكل عندما تُسحب هذه المقاربة علىٰ طرائق أخرىٰ يمكن تحديد القومية من خلالها. فبذلك، تغدو الأفكار أو السياسة القومية نتاج حسٍّ صاعد بالهوية القومية ضمن الأمة. وقد يمثِّل هذا الحسُّ مصالح مجموعات رئيسة منخرطة في مجهود المركزة، أو قوىٰ متغلغلة في السوق، أو تعبيرًا عن قيم نسق من المجموعات غدت حاملة لوعي قوميٍّ من خلال تحولات طالت الاقتصاد ومجالات التواصل والسياسة. ومع ذلك، فنحن نعرف أنَّ العقائد القومية والسياسة القومية تبرز في أحيان كثيرة ضمن مجتمعات وأقاليم يفتقد قطاعها السكانيُّ لأيِّ حسٍّ قويّ أو مميَّز بالهوية القومية. كما يمكننا أيضًا الإشارة إلىٰ حالات توجد فيها مشاعر قومية متقاسمة علىٰ نحو واسع، دون أن ترتبط

ببروز عقائد قومية أو حركات سياسية قومية قوية.

وأخيرًا، يوجد التركيز علىٰ السياسة، وهي المقاربة التي نتبنَّاها، لكنَّنا نقرّ بحدودها. إنَّ ثقل حركة سياسية قومية ما، أو إنجازاتها، لا تترجم تاريخ عقيدتها القومية أو درجة انتشار المشاعر القومية ضمن قطاع المجتمع التي تزعم تمثيله. لكنَّنا نزعم مع ذلك، أنَّ المؤرخين عادة ما يعتبرون موضوع القومية مهمًّا بسبب وجود حركة قومية ذات ثقل. ولن يدرس المؤرخون، عدا قلَّة قليلة منهم، عمل المفكّرين علىٰ بلورة العقائد القومية والأساطير الداعمة لها، ما لم تكن مستخدمة بطريقة مؤثرة سياسيًّا. وفيما يخص المشاعر القومية، فهي منتشرة ومتنوعة إلىٰ درجة أنَّ المؤرخين لا يقومون بدراستها إلا متىٰ وُظِّفت من قبل حركة سياسية.

يوجد طيف من المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالقومية، لكن يجب تمييزها عنها. ولا نرىٰ في هذا السياق قيمة تحليلية كبيرة لتمييز «الوطنية» (patriotism) عن «القومية». حيث إنَّ المصطلح الأول أقرب إلىٰ أن يكون مخصصًا للمدح؛ فيما الثاني للقدح. وبقدر ما تحمل مصطلحات «أمَّة» و«انتماء قوميّ» و«مجموعة قومية» معنىٰ مستقلًّا عن الحسّ الواعي بالهوية في صفوف مجموعة من الناس (أي الشعور القوميّ)، بقدر ما يكون ذلك مشيرًا إلىٰ سمات مشتركة بين أعضاء الأمَّة، وذلك بغضِّ النظر عن هوياتهم الفردية. كما يُوجد من يحاول ربط القومية -في أيِّ

شكل من أشكالها الثلاثة الأساسية- بمثل هذه الخصائص الموضوعية لمجموعة ما، لكنَّ حججهم لم تكن قطُّ مقنعة، ويجب أن تُرفق دومًا بإقرار عديد من «الاستثناءات». وبالتوازي مع ذلك، سنميِّز بين مصطلحات مثل «المجموعة الإثنيَّة» و«الانتماء الإثنيّ» من ناحية، وبين القومية من ناحية ثانية؛ خاصة إذا ما اعتبرنا أنَّ المصطلحات الأولىٰ تشير إلىٰ خصائص موضوعية لمجموعة ما.

ويتعلَّق السؤال التعريفيُّ الثاني بمحتوىٰ التأكيدات التي تقرّها عقيدة قومية، أو أهداف حركة سياسية قومية، أو القيم المرتبطة بمشاعر قومية. فمن الواضح مثلًا أنَّ الالتزام بالتوسُّع المجاليِّ للدولة-الأمَّة وإقصاء «الغرباء» من المجال القوميِّ، أمران علىٰ درجة عالية من الاختلاف. فقد يجمع الشَّعب نفسه بين كلا الاهتمامين، لكن ذلك ليس حتميًّا، وهو ما تدعمه العديد من الأمثلة. وقد يمكن لعقيدة قومية تأكيد أنَّ الأمَّة مسألة التزامٍ فاعل وذاتيّ، فيما تصرُّ أخرىٰ أنَّ الأمَّة جماعة عرقية أو لغوية أو دينية، قائمة بصورة مستقلة عن آراء أعضائها.

وما يهمّنا، هو القومية كسياسة. وطالما أنَّ محتوىٰ السياسة هو المعنيُّ، فسنقوم بتعريفه علىٰ أنَّه تحقيق للمزاعم التالية:

توجد أمَّة - مجموعة خاصة ومتمايزة عن باقي البشر.

الهوية السياسية والولاء هما في المقام الأول للأمة ومن أجلها.

يجب أن تحظىٰ الأمَّة باستقلالية سياسية عادة ما تكون في شكل دولة ذات سيادة(١).

ونحن نجادل بأنَّ الحركات السياسية التي تطلق مثل هذه المزاعم، هي حديثة بالخصوص. فهي حركات تنتمي أساسًا إلىٰ القرنين الماضيين، وكانت فيهما أهمّ الحركات السياسية التي ساهمت مساهمة كبرىٰ في إعادة رسم الخارطة السياسية للعالم. كما ساعدتْ أيضًا في توطيد الفكرة السياسية المهيمنة في الأزمنة الحديثة، التي مفادها أنَّ العالم مقسَّم علىٰ نحوٍ واسع إلىٰ مجموعة دول تمثِّل كلٌّ منها أمَّة، وطالما أنَّ هذا الوضع لم يشمل بعدُ بعض أجزاء من العالم، فلا مندوحة من تعميمه.

وبما أنَّ أهمَّ غرض لأيٍّ نظرية عامة حول القومية، هو تفسير سبب بلوغها تلك المرتبة العليا من الأهمية في الأزمنة الحديثة؛ فسنتوسَّع في مسألة التمييز بين أربع مقاربات تخص القومية، وهي المقاربات: البدئيّة، والوظيفيّة، والسرديّة، والحديثة. وسنقسِّم المقاربة الحديثة بدورها - وهي المقاربة العامة الوحيدة التي نجادل بصلوحيتها في عدد من المقاربات المختلفة.

---

(١) هذا قريب، ولكنه ليس مطابقًا لمفهوم «جوهر العقيدة» الذي طوّره أنتوني سميث، راجع:

-D. Smith (Anthony) *Theories of Nationalism London 1971 p. 21.*

وللاستفاضة في الموضوع راجع:

Breuilly) John(*Nationalism and the State Manchester 1985 pp. 3-18.*

المقاربات البدئيّة والوظيفيّة والسرديّة

❍ المقاربة البدئيّة:

إنَّ أبسط الأشكال الممكنة للمقاربة البدئيّة هي تلك التي يقدِّمها القوميُّون أنفسهم. وتتمثَّل فكرتهم الرئيسة في أنَّ وجود أمَّتهم يعود إلىٰ أمدٍ بعيد، ويمكن تتبُّع تاريخها خلال قرون، وأنها عرفت في فترات سابقة عظمةً تمثلت في أبطال، وعصورٍ ذهبية، يمكنها أن تكون مصدر إلهامٍ لأعضاء الأمَّة في الحاضر.

وتكمن مشكلة هذه المقاربة في تباينها الواضح مع شواهد التاريخ. فالقومية كعقيدة ظاهرةٌ حديثة، رغم أنَّ إيلي قدّوري (Elie Kadourie) قد يبالغ حين يزعم أنها «ابتكرت» بداية القرن التاسع عشر[١]. كما أنَّ القومية كسياسة حديثةٌ أيضًا. فإلىٰ حدود القرن الثامن عشر، كان الفعل السياسيُّ يبرّر من خلال السلالة أو الدين، مع وجود إحالة ثانوية إلىٰ الهوية القومية في بعض الأحيان[٢].

---

(١) Kedourie *Nationalism p. 9.*

(٢) انظر:

Breuilly *Nationalism and the State Introduction and chapter 1.*

وقد طرح أنطوني سميث (Anthony Smith) مؤخرًا وجهًا أكثر قبولًا لهذه المقاربة[١]. يجادل سميث بأنَّ الهوية الإثنيَّة ليست ابتكارًا مستجدًّا، وأنَّه توجد مجموعات إثنيَّة يمكن تتبُّع تاريخها لقرون إن لم يكن لآلاف السنوات، في أوروبا والشرق الأوسط علىٰ الأقل. وهو يعرِّف المجموعات الإثنيّة بأنها «فئات محدَّدة من الناس لها أساطير تتعلَّق بالأصول والتواريخ والثقافات المشتركة، ولها ارتباط بمجال تُرابي محدَّد، وإحساس جماعي بالتضامن»[٢].

ويطرح سميث رأيًا مخالفًا لمنظِّرين مثل إرنست غيلنر (Ernest Gellner) الذي لا يتسع نموذجه الزراعيُّ حول الإمبراطورية لمثل هذه الأحاسيس الهويّة التي تشمل مناطق مختلفة ضمن إقليم معيَّن، أو هو يُعطيها في أحسن الأحوال موقعًا هامشيًّا[٣]، والحال أنَّ نموذج الإمبراطورية الزراعية لا يحيط بجميع ملامح المجتمعات الزراعية؛ إذ توجد أنواع أخرىٰ من المجتمعات (المدن-الدول، والجماعات الفلاحية ذاتية الحكم). كما توجد علاقات بين المجموعات المختلفة أكثر تعقيدًا ممَّا يُسمح به في النموذج الزراعيِّ. ثم ينتقل سميث إلىٰ تصنيفِ

---

(١) D. Smith (Anthony) *The Ethnic Origins of Nations Oxford 1986.*

للاطلاع علىٰ تطبيقات أخرىٰ علىٰ حالات من التاريخ الحديث راجع:

-*National Identity Harmondsworth 1991.*

(٢) Smith *Ethnic Origins p. 32.*

(٣) Gellner (Ernest0 *Nations and Nationalism Oxford 1983.*

مختلف أنماط الجماعات الإثنيَّة، فيميِّز علىٰ سبيل المثال بين النمطين الأرستقراطي العَرْضيِّ (Lateral-aristocratic) والشعبيّة العموديّة (vertical-demotic). ويمكن ربط هذا التمييز إلىٰ حدٍّ بعيد بالتّمييز الآخر المعروف في أوروبا الوسطىٰ بين الأمم «التاريخية» والأمم «غير التاريخية»، وبين مجموعات الثقافة المهيمنة مثل المجريين، ومجموعات الثقافة الخاضعة مثل السلافيين[١].

يقرّ سميث بغياب أيِّ روابط مباشرة أو حتمية بين هذه المجموعات الإثنيَّة والأمم الحديثة. حيث تحوز الأمم الحديثة، بالإضافة إلىٰ خصائص المجموعات الإثنيَّة المحدَّدة سابقًا، علىٰ وحدة قانونية وسياسية واقتصادية. وهو يعرف جيدًا أنَّ العديد من المجموعات الإثنيَّة لم تغدُ أممًا حديثة. وقد أوضح في أحدث كتبه[٢] المتطلبات العديدة لتحولات الحداثة لكي تغدو مجموعة

---

(١) للاطلاع أكثر علىٰ التفريق بين الأمم «التاريخية» والأخرىٰ «غير التاريخيّة»، الذي مثَّل جزءًا من «الحسّ السليم» السياسي في أوروبا القرن التاسع عشر، راجع علىٰ سبيل المثال:

-Rosdolsky (Roman) ‘Friedrich Engels und das Problem der "Geschichtslosen Volker"’ *Archiv fur Sozialgeschichte vol. 4 1964 pp. 87-282*

وكذلك:

-C. Herod (Charles) *The Nation in the History ofMarxian Thought: The Concept of Nations with History and Nations without History The Hague 1976.*

(٢) Smith *National Identity.*

إثنيَّة ما أمَّةً. لكنَّه كان يصرّ علىٰ أنَّ الحقيقة الموضوعية لمجموعة إثنيَّة غابرة، مهمةٌ للأمم الحديثة. ففي غياب ما يطلِق عليه «مركبات الأسطورة-الرمز» التي تولِّد الهوية الإثنيَّة وتعبِّر عنها، تغدو القومية الحديثة اعتباطيةً ومنبتَّة. فالسياسيُّ أو المفكّر القوميُّ الحديث، يبني عمله علىٰ الهويات الإثنيَّة القائمة. وكانت تلك الهويات قوية وصلبة، كلما كانت القومية الحديثة موفَّقة.

يبدو أنَّ سميث قد وجد طريقًا وسطًا بين القوميين الذين يؤكدون ببساطة علىٰ التاريخ المتواصل للأمَّة، وبين القوميين الذين يعتبرون الأمَّة بناءً مخصوصًا وحديثًا. لكن، ودون منازعة طرحه القائل بوجود معنىً للهويات الإثنيَّة في الأزمنة الغابرة، ممَّا يحدُّ من المزاعم المتعلقة بالقومية الحديثة، فإنَّنا لا نرىٰ فائدة كبرىٰ لهذه المقاربة في فهم القومية.

أولًا: من الحيويِّ فهم وظائف الهوية الإثنيَّة ومعانيها. وما نجده ذا دلالة حتىٰ في حُجج سميث، هو أنَّ الهوية الإثنيَّة قبل الحديثة غير مؤسسية. ولعله من المثير أن تكون العناصر الثلاثة للقومية الحديثة التي يعتبرها سميث غائبةً عند المجموعات الإثنيّة قبل الحديثة، هي الهوية القانونية والسياسية والاقتصادية، وذلك رغم أنها المؤسسات الرئيسة التي يمكن للهوية القومية أن تحصل من خلالها علىٰ شكل. فمشكلة الهوية المنشأة خارج المؤسسات، خاصة المؤسسات القادرة علىٰ الربط بين الناس عبر فضاءات اجتماعية وجغرافية واسعة، أنها تجزيئية، ومتقطعة، ومخاتلة

بالضرورة. وينطبق هذا، من بين أمثلة أخرىٰ، علىٰ الهوية الإثنيَّة في علاقتها بمجموعات القرابة. حيث يجد المرء عادة إحالات قبل حديثة إلىٰ الهوية الإثنيَّة، وهي إحالات ترتبط بمؤسسات أوسع، تكون عادة إما كنيسة أو سلالة حاكمة. لكن تلك المؤسسات تتضمن بديلًا يتمثل في حسٍّ هوويّ متعارض مع الحسّ الذي تحمله المجموعة الإثنيَّة.

وإنَّه لمن الصعب معرفة وظيفة «التصريحات الإثنيَّة» بالنسبة إلىٰ كهنة أو ملوكٍ محدَّدين، لكن للمرء أن يتصور أنَّ لها وظيفة، ما دامت تلك التصريحات موجودة[1]. لكن يستحيل علينا تقريبًا معرفة معنىٰ تلك التصريحات والرموز والأساطير المرتبطة بها عند أغلبية الشعب الذي شارك بطريقة من الطرق في تلك المؤسّسات. علىٰ أنَّه ربما أمكننا تحديد الأنماط الثقافية المشتركة علىٰ مستوىٰ أوسع (في الأساليب الفنية علىٰ سبيل المثال)، لكن لن نعرف معنىٰ ذلك علىٰ مستوىٰ الإحساس الهوويّ، كما لن يمكننا التأكُّد من أنَّ النمط ليس نتاج مقولاتنا الإستطيقيّة المخصوصة.

ثانيًا: مما يدهشنا حقًا، التقطُّعات الموجودة في الهوية

---

(١) خَدمنا سميث من خلال جمعه تصريحات كثيرة من هذا الصنف تنتمي للتاريخ القديم والوسيط. وكثيرًا ما أنتج المؤرخون في القرون الوسطىٰ مثل هذه المجموعات من التصريحات التي يبدو أنها تعطي حججًا لا تنتهي حول وجود أو عدم وجود القومية في تلك الفترة. راجع علىٰ سبيل المثال:

-Dann (Otto) ed. *Nationalismus in vorindustrieller Zeit Munich 1986.*

القومية الحديثة. فمن المعروف أنَّ السياسيين والمفكّرين القوميين يوظفون الرموز والأساطير الموروثة عن الماضي ويحيكونها في شكل حججٍ من أجل ترويج الهوية القومية وتبرير المزاعم القومية. ولكن من العسير ربط مدىٰ نجاحهم بما تكتسيه تلك الرموز والأساطير من أهمية «موضوعية». ونحن نعرف أنَّ القوميين المحدثين ابتكروا في كثير من الحالات جملة أساطير؛ وهنا قد يستذكر المرء ملحمة أوسيان (the Epic of Ossian) التي لعبت دورًا شديد الأهمية في الفكر القوميِّ الويلزي الحديث. وباعتبار أنَّ القوميين يأخذون التاريخ علىٰ محمل الجدّ، فإنَّ انكشاف حقيقة الملحمة كعمل معاصر، أحرج القوميين أشدَّ الحرج. لكنَّ المسألة تتعلّق في الحقيقة بنظرة القوميين إلىٰ التاريخ، أكثر منها بقوة الهوية الإثنيَّة. أضف إلىٰ ذلك، أنَّ القومية الحديثة إذ تحوّل مثل هذه الأساطير، فإنها تتجاهل بالمقابل تلك التي تتعارض مع أهدافها الخاصة. علىٰ أنَّ ذلك لم يمنع العديد من الحركات القومية القوية، التي وُجدت في الأزمنة الحديثة، من النجاح، وذلك رغم افتقادها لتاريخٍ وطني ثريّ. فهل يمكن للمرء أن يزعم أنَّ الهوية الليبية مثلًا منشأةٌ بطريقة أضعف من الهوية المصرية؛ أو أنَّ هوية السلافيين أقلُّ قوة من هوية الهنغاريين؟ الحقُّ أنَّ تطور «مركب الأسطورة-الرمز» لا يتخذ في بعض الحالات أشكالًا «فكرية» يسهل تمييزها، وقد يكون في حالة انقطاع عن التركيز الثقافيِّ العالي الذي يتصف به أغلب العمل التاريخيّ. وكمثال علىٰ ذلك،

فإنَّ أبواب الكثير من البنايات في الجزء البروتستانتي كما في الجزء الكاثوليكي من بلفاست (Belfast)، مغطاة برسوم الغرافيتي (graffiti) التي تطوّر حسًّا قويًّا بالهوية، ولكنَّها لا تحظىٰ في الحالة البروتستانتية إلا بانعكاس بسيط في أعمال المفكّرين.

من الواضح أنه يوجد شيء ما يمكن للقوميين الركون إليه. لكن قد يكون من غير المجدي استخدام اللغة والاختلاف اللغوي إذا لم توجد أصلًا لغات مختلفة. فإلىٰ أي مدىً يمكن الزعم مثلًا بأنَّ اللغة الرومانية تمثِّل أحد الأسس الموضوعية التي تنبني عليها القومية الرومانية؟ من المؤكَّد أنَّنا سنركِّز في هذه الحالة علىٰ التقطُّعات، وسيُقال إنَّ تدوين عدد من اللهجات المحكيَّة في شكل لغات مكتوبة هو إبداع وإنجاز حديثٌ يمكن أن يجرَّ نتائج مختلفة، بحسب الإجراءات العلمية والمصالح السياسية. فالفكرة الزاعمة بأنَّ اللغة أساس لإقامة التمايزات السياسية، هي فكرة حديثة، ولم تكتسب اللغة دلالة سياسية إلا بعد اكتسابها أهمية مؤسسية داخل المكونات الثلاثة الحديثة للقومية؛ أي القانون، ونظام الحكم، والاقتصاد. وقد أجبرت السياسة اللغوية الرسمية لجوزيف الثاني (Joseph II) مثلًا، الناطقين باللغة المجرية علىٰ التحول من اللاتينية، وهي لغة التعامل (the lingua franca)، إلىٰ لغتهم المجرية، في مواجهة اللغة الألمانية. وقد عبَّر تزايد الصحف الشعبية والدوريات والكراسات، عن اتساع بنية «رأي عام» ارتبطت في الغالب بالأهمية المتعاظمة للمجالس المنتخبة في إدارة شؤون

الدولة، وجعلت من اختيار لغة وتعبيرها أمرًا في غاية الأهمية. كما جعل الدور المتعاظم لاستخدام لغة عامية واحدة في المحاكم خيارَ اللغة مسألةً تحظىٰ باهتمامٍ شعبي متزايد. كما يمكن أن يكون لتوسيع علاقات السوق، وخاصةً لتلاقي لغات أو مجموعات إثنيَّة مختلفة في مناطق واحدة (تشمل تلك المناطق المدن عادة، لكن أيضًا مستوطنات التعدين)، التأثيرُ نفسه. ثم جاء أخيرًا، وعلىٰ نحوٍ حديث، انتشار التعليم الجماهيريّ. فقد مثَّل تشجيع جوزيف الثاني استخدام اللغة العامية في التعليم الأساسيِّ، علىٰ سبيل المثال، دافعًا نحو استخدام اللغات السلافية واللغة الرومانية، وهو ما اعتبره الناطقون باللغة المجرية تهديدًا لهويتهم.

وبعبارات أخرىٰ، لا تصير اللغة ذات دلالة لمجرد أنها تمثِّل مستودعًا للذاكرة وللثقافة الوطنية، أي مخزن أساطير؛ بل لأنها أيضًا مسألة تتعلَّق بالمصلحة السياسية والاقتصادية والقانونية والتعليمية. ونحن نزعم أنَّه حين تُحصر اللغة في ما ذكر أولًا، فإنها تغدو في واقع الأمر محدودة الدلالة عند الجميع، باستثناء النخب الثقافية التي اختارت بنفسها ذاك الأمر. وقد تصل مثل تلك النخب إلىٰ السلطة أحيانًا، علىٰ غرار ما حصل في إيرلندا علىٰ سبيل المثال، وتُسخر الدولة في سبيل إنفاذ سياسة لغوية محددة، لكنَّ ذلك يبقىٰ محدود التأثير، كما يتضح من المثال نفسه؛ إذ نجد الإنكليزية هي السائدة، وذلك رغم أنَّ جميع المدارس تدرِّس اللغة الغالية (Gadhelic). أما في أسكتلندا وويلز، حيث لا تُستخدم

سلطة الدولة بالدرجة ذاتها (ينطبق ذلك علىٰ ويلز أكثر من أسكتلندا)، فإنَّ اللغتين الغالية والويلزية تظلان لغتي مجتمعات المناطق الجبلية حصرًا؛ أمّا فيما عدا ذلك، فهي محميَّة من جانب أقليات من المتحمسين ثقافيًّا. وفي باقي الحالات، فإنَّ اللغة تتلاشىٰ. وإن وجدت مثل تلك اللغة إلىٰ جانبِ رصيد مهمٍّ من الهوية القومية التي ترتبط بها، فهي قد تُنسىٰ؛ وذلك لغياب من يطورها سواء علىٰ المستوىٰ النظريِّ أم علىٰ مستوىٰ الممارسة. فالنسيان مثله مثل التذكُّر، جزء مهمٌّ من الطريقة التي تُتناول بها قضية الأصول القديمة للأمم الحديثة.

ولعل المؤسسات الوحيدة فوق-المحلية التي بإمكانها ترميز «مركبات الأسطورة - الرمز» للهوية الإثنيَّة، وإعادة إنتاجها في المجتمعات الزراعية، هي الكنائس والسلالات. وهي مع ذلك، المؤسسات التي تهددها القومية الحديثة. وإنَّنا لنجد بضع حالات، في أوروبا القرون الوسطىٰ وبداية الحداثة، طورت فيها سلالات صورة «عقلانية» للهوية، وقد كان ذلك عادة من أجل توظيفها في صراعها مع مؤسسات أخرىٰ قادرة علىٰ إطلاق مزاعم كونية، مثل الكنيسة الكاثوليكية أو الإمبراطورية الرومانية المقدسة. غير أنَّنا نزعم أنَّ مثل تلك السياسات لم تحظَ إلا بنجاح محدود، ولم تنجح حقًّا إلا حين تمَّ ربطها بمؤسسات قادرة علىٰ معارضة السلطة الملكيَّة، علىٰ غرار البرلمان الإنكليزي[١].

---

(١) Breuilly *Nationalism and the State chapter 1.*

لكن الأهم والأصعب، هو فهم العلاقة بين الدين والهوية الإثنيَّة. إنَّنا نتفق مع حجَّة غيلنر القائلة بأنَّ الإمبراطوريات الزراعية التي تتطور فيها كنائس واسعة النطاق، تتميَّز بوجود علماء دين يرمِّزون العقائد التي تدعي صلاحية كونية[١]. لكن هذه الأديان، خاصة إن كانت تبشيرية مثل المسيحية أو الإسلام، لا يمكنها قبول الهويات الإثنيَّة المحلية والمنغلقة (inward-looking)، ولا يمكنها في أقصىٰ الحالات سوىٰ استخدام تلك الهويات كوسيلة لاختراق الجماعات في سبيل تقويض أو الحطِّ من المعتقدات المحلية الفوق طبيعية وممَّن يحميها.

لكن من الواضح أنَّ الكنائس مثَّلت وسيلة رئيسة لتطور الهوية القومية الحديثة. فقد لعب الروم الأرثوذكس والكنائس الشرقية الكاثوليكية في إمبراطورية هابسبورغ (Habsburg)، علىٰ سبيل المثال، دورًا في تطور الحركة القومية الرومانية. كما كان للمؤسسات المسيحية المستقلة في الإمبراطورية العثمانية دورٌ حاسم في التطور المبكّر للحركات القومية اليونانية والبلغارية والصّربية[٢].

والحقيقة أنَّ ذلك كان جزئيًّا نتيجة فشل العقيدة الكونية. فقد

---

(١) Gellner (Ernest) *Plough Sword and Book: The Structure of Human History London 1988.*

(٢) نجادل حول هذه المسألة بشكل أكثر توسعًا في:

-Breuilly *Nationalism and the State chapter 3.*

تخلّىٰ العثمانيون عن مهمّة الدعوة إلىٰ الإسلام ضمن مجالات نفوذهم الأوروبية، ولم يسمحوا إلا للكنائس المسيحية بإقامة أقاليم ذاتية الحكم شكليًّا. وقد استُخدمت هذه الأخيرة كنقاط تعبئة مؤسسية طبيعية لحركات الحكم الذاتيّ في القرن التاسع عشر، استجابة لانحدار الإمبراطورية العثمانية وتحلُّلها.

أما في حالة أوروبا، فقد أعلن الإصلاح فشل المسيحية الكونية. فقد ساعد التشديد علىٰ استعمال اللغات العامية ومعارضة السلطة التراتبية للإكليروس علىٰ تقريب الكنيسة من العامة ومن مجموعات لغوية بعينها. كما مكّن وجود كنائس خاصة عند الجماعات الفلاحية الممتدة، المتغاضىٰ عنها علىٰ مضض، علىٰ غرار ما كان موجودًا عند الرومانيين، إلىٰ جانب وجود مجموعة من رجال الدين، من توفير خزّان تعبئة لحركات الحكم الذاتيّ القوميّ المتأخرة.

من هنا، يمكننا أن نستخلص بصفة عامة أنَّ النظرة البدئية للقومية، هي ذات قيمة منخفضة. فالهوية الإثنيَّة قبل الحديثة لا صلة وطيدة لها بالتجسيد المؤسساتيّ خارج المستوىٰ المحليّ. بل إنَّ المؤسسات الرئيسة جميعها تقريبًا، التي تبني الهويات القومية وتحافظ عليها وتؤمن ديمومتها وتربطها بالمصالح، هي مؤسسات حديثة: البرلمانات، والأدب الشعبيّ، والمحاكم، والمدارس، وأسواق العمل، إلخ. أما المؤسسات قبل الحديثة التي كان بإمكانها لعب دور مشابه، أي السلالات والكنائس، فهي في علاقة

شديدة الالتباس مع الهوية الإثنيَّة. فالسُّلالات والكنائس لا تغدو حاملة للهوية القومية إلا حين تنخرط في صراع مع سلالات وكنائس أخرىٰ، تكون أشدَّ قوة في العادة. وفي تلك الفترات، فإنَّ الملوك ورؤساء المحاكم والإكليروس، يكونون علىٰ درجة عالية من الارتياب تجاه القومية، وما إن تكتسب حركة قومية دعمًا واسعًا ومؤسسات حديثة، فإنها تدخل في الغالب في صراعٍ مع عقلانيين أكثر «تقدمًا». وذلك ما حصل، كما نعرف، في إيرلندا مثلًا. فالهوية القومية حديثة في أساسها، ويجب علىٰ أيِّ مقاربة للموضوع، الانطلاق من هذه المقدمة المنطقية.

❍ المقاربة الوظيفيّة:

توجد وظائف تكاد تكون لا نهائيّة يمكن نسبتها للقوميّة[١].

فهناك أولًا وظائف نفسيّة[٢]. فكثيرًا ما يدور الجدال حول حاجة الناس إلىٰ «هويات»، وهو ما يمكن للقومية توفيره. وعادة ما

---

(١) انظر:

D. Smith (Anthony) *Theories of Nationalism London 1971.*

وكذلك:

introduction to Breuilly *Nationalism and the State.*

(٢) لقد جنحنا إلىٰ تجاهل التعليلات النفسية. لكن رغم ذلك، شدتنا حجَّة رصينة ومقنعة تستعمل مفاهيم نفسية، انظر:

-Bloom (William) *Personal Identity National Identity and International Relations Cambridge 1990.*

وأتوجه بالشكر للبروفيسور لامبورغ (Lemberg) لاقتراحه عليّ هذه الإحالة.

يتمُّ ربط هذا الجدل بأزمات الهوية، علىٰ غرار تلك الناتجة عن ضعف المعتقدات الدينية وتآكل التقاليد. ويمكن للناس الذين اجتُثوا من قراهم وفُصلوا عن عائلاتهم وقساوستهم وانتقلوا إلىٰ ضواحي مدينية مجهولة أن يجدوا بعض الراحة في الهوية التي توفرها القومية. إضافة إلىٰ أنهم يصبحون عند مواجهتهم خليطًا من المجموعات اللغوية والإثنية، في ذاك العالم الغريب، واعين بشكلٍ حاد بهويتهم الخاصة، بالمعايير الألسنية والإثنيَّة.

إلا أنَّ المؤرخ يواجه مشاكل عديدة مع هذه المقاربة؛ إذ إنَّ فكرة «الحاجة إلىٰ الهوية» في حدِّ ذاتها، خلافيةٌ وحبيسة منطق دائريّ (إذا ما شدد الناس علىٰ هوية محددة، فإنَّ ذلك يظهر «حاجتهم» لها، لكن هذه الطريقة هي الوحيدة التي تكشف من خلالها حاجتهم عن نفسها). والحقُّ أنَّه لا توجد علاقة مباشرة وواضحة بين أصناف الصراعات الإثنيَّة المرتبطة بالنمو الحضريِّ المدينيِّ الحديث، وبين تطور القومية. فكلاهما يظل في حالات عديدة، علىٰ غرار حالة الولايات المتحدة الأمريكية علىٰ سبيل المثال، منفصلًا عن الآخر إلىٰ حدٍّ كبير، وتلقىٰ القومية مساندةً في الغالب من مجموعات وأفراد غير معرضين علىٰ وجه خاص، كما يبدو، لمثل تلك الصراعات. فإذا كان المرء قادرًا علىٰ تفهُّم مسألة التحجج بهوية إثنيَّة ولغوية (بهدف إبعاد الغرباء عن الموارد الشحيحة مثل مواطن العمل أو السكن مثلًا)، فإنَّ ذلك سيكون

أيضًا أفضل حجّة لتقرير الحاجة إلىٰ هوية[1]، وهو ما يعني وجود خطر في الاحتكام إلىٰ مثل هذه الحجّة حين تفشل التفسيرات الأكثر تحديدًا والأكثر قابلية للاختبار.

فمشكلة هذا الصنف من الحجج، في المقام الأول، هي الحاجة إلىٰ تأصيلها تاريخيًّا. ومن هنا، ينبغي ربط أزمة الهوية بتغيُّر حديث (الانحدار الديني، النمو الحضري الصناعي، إلخ) كي يتيسَّر تعليل الالتزام تجاه هوية قومية بكونه مسألة حديثة علىٰ نحو مخصوص. لكن هذا الصنف من التعليل يتجاوز حدود التفسير الوظيفيّ. وعلىٰ سبيل المثال: فإنَّ حجّة غيلنر، الزاعمة بأنَّ الثقافة تحل محلَّ البنية الاجتماعية كمزوّد للهوية، لا تعتبر حجةً حول «وظيفة» الثقافة في ظلِّ الظروف الحديثة؛ بل هي تتعلَّق بالأحرىٰ بالمعنىٰ المختلف الذي تكتسيه الثقافة والهوية في العالم الحديث[2]. ويمكن لسلسلة من الوظائف الأكثر تحديدًا، التي يمكن لدعوات الهوية القومية خدمتها مثل المحافظة علىٰ مواطن العمل والتعبئة السياسية، أن تُوجد؛ لكنَّ هذا الأمر غير ممكن إلا

---

(١) لقد كان هذا الصنف من الحجج، علىٰ سبيل المثال، في قلب تعليل غيلنر النظريِّ للقومية:

- Gellner (Ernest) *Thought and Change London 1964 pp. 147-78.*

(٢) قُدم هذا بشكل أكثر وضوحًا وشمولية في:

- Gellner *Plough Sword and Book.*

في ظلِّ الخاصية العامة للحداثة وموقع الثقافة كمصدر للهوية في الظروف الحديثة.

ويمكن أن نسحب هذا الأمر كي يشمل الحجج الوظيفية الأخرىٰ. حيث يمكن التعامل بالطريقة نفسها مع صنف من التفسير الماركسيّ يعتبر أنَّ القوميّة تقوم بوظيفة تتعلَّق بالمصالح الطبقية. ولئن كان من الواضح أنَّ المجموعات البرجوازية خلقت في بعض الحالات علاقةً بين مصالحها وبين الحجج القومية، وأنَّ المصالح البرجوازية متعارضة في حالات أخرىٰ مع أصناف معيَّنة من القومية (التي يمكن ربطها بمصالح طبقات أخرىٰ)؛ إلا أنَّه لا يمكن مواصلة التحليل إلاّ بالتساؤل عن سبب ارتباط أيديولوجيا جديدة بالمصلحة الطبقية في الحقبة التاريخية الرأسمالية. فلماذا لا يمكن للبرجوازية استخدام أيديولوجيات أقدم، تكون مرتبطة بالدين والسلالة الحاكمة لخدمة أغراضها؟ من المؤكد أنَّ الإجابة تتركَّز حول وجود أمر مختلف في بنية البرجوازية كطبقة، وفي علاقاتها بالطبقات الأخرىٰ، وبالدولة، مقارنة بوضع الطبقات الحاكمة في الحقبة ما قبل الرأسمالية. ويمكننا مواصلة هذا الجدل، والقول بأنَّ الفصل بين السلطتين الاقتصادية والسياسية، علىٰ سبيل المثال، إنما يكمن في محور الاختلاف القائم بينهما منذ العصور القديمة. وبالتالي، فإنَّه لا يمكن للبرجوازية تطوير هوية وأهلية سياسية من خلال المؤسسات السياسية القائمة؛ بل عبر أفكار تمثِّل أسلوب حياة جديد (الاعتماد علىٰ النفس والمبادرة). وهذا الأسلوب كثيرًا

ما يتجسَّد في المؤسسات الثقافية (المجموعات الدينية المعارضة، المنظمات المهنية، الهيئات التعليمية، إلخ)، ثم تصير «ممثّلة» سياسيًّا عبر البرلمانات وبنىٰ الرأي العام، فتغدو حينها ذات دورٍ محوريّ. ومن هنا، فإنَّ البرجوازية «تحكم» من خلال أدوات «تأثير» اقتصادية وسياسية في آنٍ واحد، بدل أن تكون الممسك المباشر للسلطة.

ويمكن الآن المرور إلىٰ الدور المركزيِّ الذي تلعبه الهويات الثقافية-السياسية، وخاصة دور الهوية القومية، والطرق التي تنتقل من خلالها إلىٰ الطبقات الأخرىٰ، وإلىٰ الدولة. وإذ لا نصرح بوجاهة هذه الحجج؛ إلا أنَّه ربما يجب أن ننتقل من الطرح الوظيفيِّ إلىٰ الطرح البنيويِّ الذي يربط الدور المركزيَّ للفكرة القومية بالحداثة.

علىٰ أنَّ المنطق نفسه يشمل حججًا وظيفية أخرىٰ، مثل الحجة القائلة بأنَّ «وظيفة» القومية هي دعم التّحديث. فإن كان لا يوجد شكّ في أنَّ القومية قد استُخدمت علىٰ هذا النحو (رغم أنها استُخدمت أيضًا لأغراض أخرىٰ مضادة للتحديث في الغالب)، فإنَّه من الواضح أنَّ القومية كانت في الأصل ملمحًا من ملامح حداثة غير مقصودة، وأنّه لم يُصبح بإمكان الناس استخدام فكرة القومية عن وعي لمحاولة دعم التحديث، إلا مؤخرًا، وبعد أن ترسَّخت فكرتا الحداثة والقومية. وحتىٰ الوصول إلىٰ هذه المرحلة، فإنَّه

يجب علينا بالطبع، التمييز بوضوح بين نيَّة دعم التحديث، وبين مدىٰ تحقُّقه بنجاح أو سببه.

إلا أنَّ هذا الأمر يثير اعتراضًا أكثر عمومية علىٰ التعليلات الوظيفية، فهي وإن أمكنها الإجابة عن أسئلة «الكيفية»، إلا أنها عاجزة عن الإجابة عن أسئلة «السببية». وتتمثَّل إحدىٰ سُبُل تحويل التعليل الوظيفيّ إلىٰ تفسير، في الإحالة إلىٰ النيَّة المقصودة، أي النيَّة في استخدام القومية لغرض (= وظيفة) معيَّن. كما توجد سبيل أخرىٰ، وهي تحديد عملية ردٍّ فعل داعمة لإحدىٰ الوظائف؛ حيث يُعزىٰ إلىٰ المنافسة، علىٰ سبيل المثال، وظيفة تطوير الاقتصاد عبر إواليّات محدَّدة، مثل الإفلاس الذي يزيح الشركات الأقلّ فعالية من السوق، ويُطلق من ثمَّ موارد جديدة تمكِّن شركات جديدة من دخول مجال المنافسة. لكن المشكلة تكمن في تفسير طريقة تخلُّق مثل هذه العلاقات، فلا يمكن للقومية، مثلًا، أن تكون بدايتها بوصفها مشروعًا تحديثيًّا مقصودًا، دون أن يعزو المرء إلىٰ القوميين فراسة استثنائية وقوة فذة؛ كما لا يمكن أن تحظىٰ القومية بهذه «الوظيفة» إلا متىٰ صارت مكونًا طبيعيًّا ضمن مجموعة ترتيبات اجتماعية جديدة. وبناءً علىٰ ذلك، فإنَّ المرء يجد نفسه مجبرًا علىٰ تجاوز التفسيرات الوظيفية نحو الطروحات البنيويّة التي ترىٰ في القومية مكونًا من مكونات الحداثة[1].

---

(١) يوجد طيف واسع من الأدبيات النقدية حول التفسيرات الوظيفية. للاطلاع علىٰ مقدمة قصيرة جدًّا حول بعض هذه المشاكل، راجع: =

❍ المقاربة السرديّة:

يتعامل كثير من المؤرخين مع صعود القومية كأمر مفروغٍ منه. ويمكنهم بناءً علىٰ ذلك سرد قصة صعودها بيُسر، كما يمكنهم القيام بذلك بخصوص حالات بعينها، أو علىٰ نحو أكثر شمولًا.

علىٰ هذا النحو، فإنَّ التاريخ «القوميّ» النموذجيّ يبدأ بالوضع التقليديّ قبل القوميّ للدولة. فتواريخ ألمانيا، مثلًا، تبدأ مع انبلاج الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويبدأ المؤرّخ، مثلًا، بالإشارة إلىٰ نقاط الضعف العديدة التي شابت المؤسسات الإمبراطورية التقليدية وبقية الوحدات السياسية الصغيرة، ثم يوجِّه اهتمامه صوب المؤسسات والمجموعات الأحدث والأكثر حركية، التي تمثِّلها في هذه الحالة الدول الإقليمية (خاصة بروسيا)، وأصحاب الأفكار والممارسات الحديثة (المستثمرون والمسؤولون المتعلمون). ويكمن الخيط الناظم لهذه السردية في كيفية تفتُّت المؤسسات التقليدية بسرعة نسبيًّا، في مواجهة القوىٰ الحديثة؛ بينما تتقارب في المقابل القوىٰ الحديثة وتدعم بعضها البعض. هذا مع وجود فترات تقدُّم سريع مهمة (١٨١٣-١٨١٥م، ١٨٤٨م، ١٨٦٦-١٨٧١م) تتخلَّلها فترات ركود، أو حتىٰ تراجع، رغم أنَّ قوىٰ الحركة القومية

= -Rigby (Steve) *Marxism and History: A Critical Introduction Manchester 1987 pp. 84-91.*

تواصل بناء نفسها حتىٰ خلال تلك الفترات. وبطبيعة الحال، فقد لعب القوميون دورًا مهمًّا في حَبْك هذه القصص؛ بل إنّ مكونات القصة كانت تُحاك قبل انفراج الحبكة. فقد أعاد فون تريتشكه (Von Treitschke) وفون سيبل (Von Sybel) مثلًا، تأويل التاريخ الألمانيّ قبل توحيد بسمارك ألمانيا، وذلك رغم أنَّ عمليات إعادة التأويل لم تكن بصفة مباشرة من قدَّم الشكل المخصوص للتوحيد، كما استُمدت القياسات من التواريخ المبكرة (علىٰ سبيل المثال: يشبِّه درويسن (Droysen) فتوحات الإسكندر الأكبر المقدونيِّ، القادم من الجزء الأكثر تحضرًا في اليونان، بدور بروسيا).

وإضافة إلىٰ هذا، فإنَّه يمكن للشكل السرديِّ أن يُصبح أحد المكونات المهمَّة للحركة القومية؛ وذلك نظرًا لافتراضه وجود بداية ووسط ونهاية، ولأنَّه يُبرز الحركة كشكلٍ من أشكال التقدُّم تتحقَّق نهايته في المستقبل. ويمكن أيضًا في وقت لاحق، تأليف سرديات أكثر احتفالية ومحافظة؛ وذلك رغم استمرار تقديم الأشكال القومية النقدية للقصة، كما لو أنَّ القصة لم تنتهِ بعد. وبهذا، يمكن للأسلوب السرديِّ دعم أشكال قومية ليبرالية ومحافظة وجذرية.

أخيرًا، يضع المؤرخون الأكاديميون، الفاقدون لأية مصلحة سياسية، جانبًا الملامح الدعائية والمتحيزة بوضوح للطروحات القومية. لكنهم مع ذلك، كثيرًا ما اعتبروا السردية الشكلَ الأفضل للطَّرح التاريخيِّ، واعتبروا أنَّ القومية توفِّر حدودًا وهويةً لموضوعهم، كما اعتبروا بروز الحركات القومية وتوسُّعها

ونجاحها موضوعَهم الرئيس[١].

ويمكن للتواريخ الأوسع لأوروبا أو للعالم أن تتخذ هذا الشكل أيضًا. وقد يكون الانهيار الراهن لآخر الإمبراطوريات متعددة القوميات، أي الاتحاد السوفياتيّ ودول أوروبا الشرقية الدائرة في فلكه، ممَّا يعزِّز هذا الطرح، وسيكون لزامًا علينا حينها الاستمتاع بالطروحات العديدة التي تصِر علىٰ رؤية الاتحاد السوفياتيّ كحاجز مصطنعٍ في التاريخ الحديث لعب دورَ المعطِّل لنجاح السردية القومية في أوروبا الوسطىٰ والشرقية.

وتتمثَّل المشكلة بالطبع في أنَّ السردية لا تفسِّر أيَّ شيء. فهي قائمة علىٰ افتراضات مشكوك فيها[٢]، كالافتراض مثلًا أنَّ

---

(١) للاطلاع علىٰ تعليلات حول الطريقة التي أصبحت بها النزعة القومية، خاصة في شكل تاريخ سياسيّ مغلَّف في شكل سردية، مؤثرة في فهم الماضي الألماني وفي تشكيل الثقافة السياسية لأولئك المؤرخين، انظر:

- ggers (Georg) *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart Munich 1971; Thomas Nipperdey Deutsche Geschichte 1866-1918 vol. 1: Arbeitswelt und Biirgergeist Munich 1990 pp.633ff; Bernd Faulenbach Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus Munich 1980.*

(٢) هذا النقد للسردية مؤسس علىٰ قيم عقلانويّة «حداثويّة». لسنا بصدد التشكيك في هذا الصنف من التعليل التاريخي من موقع ما بعد حداثيّ رائج هذه الأيام. كما نشدد أنَّنا لا نرىٰ أيَّ مشكل في المقاربة «الغائيّة» (teleological) للتاريخ، شريطة أن تؤثث الغائية بالأسئلة فقط (أي ما الأمر المتقدِّم الذي ساهم في النتائج اللاحقة في مسار ما؟) ولا تتجاوز ذلك نحو الأجوبة.

تاريخ العالم الحديث هو مجرد سردية حول «صعود الحديث»، و«سقوط التقليديّ». لكن من الواضح أنَّ معنىٰ الأفكار القومية ومضمونها في بداية هذا التاريخ مختلفٌ أشد الاختلاف عمَّا هو عليه في نهايته. فمن المنطقي أنَّ «قوميًّا» ألمانيًا (عام ١٨٠٠م) قد دافع عن أشياء مختلفة عمَّا دافع عنها نظيره (عام ١٨٧٠م)[١]. وما إن يدرك المرء أنَّ التحديث ينطوي علىٰ **تحويل كلّ شيء**، حتىٰ يتَّضح استحالة فهمه علىٰ أنَّ كتلة (الحديث) تنمو علىٰ حساب كتلة أخرىٰ (التقليديّ).

ثانيًا: لا تنزع السردية إلىٰ إظهار عَرَضيّة النتائج. فمن المستحيل بالطبع إثبات إمكانية وقوع الأحداث في الماضي علىٰ نحو مختلف؛ كما يستحيل أيضًا إثبات حتمية ما آلت إليه الأمور. لكن من اليسير إظهار أنّ الأمور آلت إلىٰ غير ما أراده كثيرون في الماضي، أو توقعوه، وهذا ما يستوجب وقفة للتفكير. فعلىٰ سبيل المثال: لم يتوقع كثير من المعاصرين إذعان النمسا السريع لبروسيا (عام ١٨٦٦م). كما لا يوجد أيُّ رابط واضح بين ذاك الإذعان

---

(١) طوَّرنا هذه الحجَّة بأسلوب نقديٍّ في:

- Breuilly (John) 'Nation and Nationalism in Modern German History' *The Historical Journal vol. 33 no. 3 1990 pp. 659-75*

وبطريقة أكثر إيجابية في:

- 'Introduction: The National Idea in Modern German History' in John Breuilly ed. *The State of Germany: The National Idea in the Making Unmaking and Remaking of a Modern Nation-State London 1992 pp. 1-28.*

وتطور القومية الألمانية. لذا فإنَّ السردية التي تفترض النصر، وتؤسس بناءً علىٰ هذا الافتراض فكرةً محدَّدة عن ماضي ألمانيا ومآلها؛ إنما هي تتجاهل في واقع الأمر حسَّ العَرَضية والاحتمالية. وبموازاة ذلك، فإنَّ السردية التي تصوِّر الأمر علىٰ أنَّه مجرد حادث عارض (سواء كان إيجابيًّا أو سلبيًّا)، تُواجه خطر تقديم تشكُّل الدولة-الأمَّة بأنَّه مجرد صدفة[1].

يتضح إذن أنَّه يجب علىٰ السردية أن تكون مصاغة في إطارٍ نظري كي يمكنها توفير تعليل واضح لما يحدث، ولكي يتيسَّر للقارئ فهم الأسباب التي تقف وراء ظهور القومية وتشكُّل الدولة-الأمَّة (لكن ليس بالضرورة جميع أشكال القومية وكل تشكُّل ممكن للدولة-الأمَّة) كملامح سائدة للحداثة. ولبلوغ هذه الصياغة النظرية؛ يجب علىٰ المرء النظر في طريقة اتصال فكرة القومية بالمسار الكليِّ للتحديث.

---

(١) حول الحاجة للإبقاء علىٰ وعيٍ بالعرضية في النظرية الاجتماعية العامة، انظر:

- Giddens (Anthony) *The Nation-State and Violence Cambridge 1985 especially pp. 31-4.*

وحول بعض المشاكل المتولِّدة عن دمج السردية مع وعيّ بالعرضية، وبخاصة في العلاقة بالثورات الألمانية (عام ١٨٤٨م)، انظر:

- Thomas Nipperdey 'Kritik oder Objektivitat? Zur Beurteilung der Revolution von 1848' in *Gesellschaft Kultur und Theorie: Gesammelte Aufsatze zur neueren Geschichte Gottingen 1976 pp. 259-78.*

خاتمة

توجد الكثير من التبصُّرات والحقائق الجزئية ضمن الطروحات البدئيّة والوظيفيّة والسرديّة عن القومية، لكنَّها في الجملة لا تصلح أن تكون نقاط انطلاقٍ لفهم القومية. فما يلزم هو إطار نظريّ ينطلق من تعليل موقع الفكرة القومية ضمن الحداثة، وهذا ما سنتولَّىٰ دراسته من خلال عدد من المقاربات التي تنطلق علىٰ هذا النحو.

القوميّة ونظريات الحداثة

بما أنَّ الاهتمام بالقومية كعقيدة وسياسة ومشاعر مشتركة علىٰ نحو واسع، يؤدي إلىٰ توسيع تدريجي للموضوع؛ فإنَّه يمكننا التركيز بدرجة أو أخرىٰ علىٰ ملامح واسعة للحداثة. توجد فئة تركِّز علىٰ التحولات الحاصلة في صفوف النخب، التي تقود إلىٰ إنتاج الأفكار القومية ونشرها، ونحن ندخل العمل المقارن المهمَّ لميروسلاف هروخ (Miroslav Hroch) في هذه الفئة[1]. كما توجد فئة ثانية، هي التي ننتمي إليها، تركِّز علىٰ التحولات الحاصلة في طبيعة السلطة التي تؤدي إلىٰ إنتاج السياسة القومية ونشرها. وتوجد فئة ثالثة تركِّز علىٰ التحولات المجتمعية التي تؤدي إلىٰ إنتاج المشاعر القومية ونشرها في صفوف شرائح واسعة من الناس. ونحن نُدرج عمل إرنست غيلنر في هذه الفئة.

❍ تحوُّل الوعي والأفكار القومية:

سنختار مثالًا للصنف الأول من الأعمال: كتاب «الجماعات

---

(١) علمنا، مثل كثيرين، بمقاربة هروخ القائمة علىٰ المقارنة الصارمة عبر كتابه:

-Hroch (Miroslav) *Vorkampfer der nationalen Bewegungen bei den kleinen Volkern Europas Prague 1968.*

المتخيَّلة»[1] لمؤلِّفه بنديكت أندرسون (Benedict Anderson).

ينطلق أندرسون من المسألة التي يطرحها عنوان كتابه: الأمَّة هي جماعة متخيَّلة، وهذا التخيُّل بالتحديد أمرٌ حديث. ولا يعني ذلك أنَّ الأمَّة في تناقض مع جماعات «حقيقية»؛ فما مِنْ جماعة إلا وهي متخيَّلة، وما يجب أن يُفهم هو سبب تحقُّق هذا الأسلوب المخصوص من التخيُّل.

الحقُّ أنَّ ما يميِّز هذا الأسلوب من التخيُّل، هو أنَّ الناس يتخيَّلون الأمَّة كجماعة محدودة وحصرية، أي إنها (أو يجب أن تكون) سيادية، وأنها جماعة تستحق التضحية من أجلها، وأقصىٰ أشكال التضحية هو تضحية الفرد بحياته. وواضح أنَّ هذه النقاط تتداخل بشكل وثيق مع التعريف الذي أطلقناه سابقًا علىٰ العقيدة الأساسية للقومية.

وتبعًا لذلك، فإنَّ أندرسون يكرِّس دراسته لاقتراح رؤية حول كيفية تحقُّق أسلوب التخيُّل هذا. ولعل من بين الأشياء المهمَّة في

---

(١) قمنا بمراجعة نقدية لكتاب أندرسون:

- Anderson (Benedict) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism London 1983.*

بالإضافة إلىٰ كتاب غيلنر:

- Gellner *Nations and Nationalism.*

في:

- Breuilly (John) 'Reflections on Nationalism' *Philosophy of the Social Sciences vol. 15 1985 pp. 65-75.*

هذا الطرح، هو التجارب الثقافية والسياسية للنخب السياسية في الأطراف الكولونيالية للدول الإمبراطورية، وخاصة تحت تأثير الرأسمالية، وكذلك تطور اللغات العامية، ثم ما يُسميه أندرسون بـ «ثقافة الطباعة» (print culture).

وبما أنَّه لا يتوفَّر ما يكفي من المجال هنا كي نقوم بدراسة مفصَّلة للكيفيات التي يطوِّر بها أندرسون هذه الحجَّة؛ فسنقتصر علىٰ القول بأنَّه يطورها ببراعة وعلىٰ نحو مقنعٍ، علىٰ الرغم من اعتقادي بأنَّ هذه الحجَّة تنطبق بشكل أفضل علىٰ حالات بعينها (أمريكا اللاتينية، وشرق أفريقيا البريطانيّ، والهند الصينية الفرنسية)، وهي أقلُّ إقناعًا في حالات أخرىٰ (روسيا والهند)، كما أنها تواجه، في نظرنا، مشاكل جسيمة في العديد من الحالات الأوروبية. ويعود سبب ذلك إلىٰ أنَّ حجَّة أندرسون تعمل بطريقة أفضل في حالة وجود رابط، ولو كان هوويًّا، بين المجموعات التي تطوِّر تصورات ثقافية للقومية، وبين المجموعات التي تقع في محور السياسة القومية، وهذه الأخيرة غالبًا ما تكون مكوَّنة في الأصل من متعاونين مع الدولة الإمبراطورية. كما أنَّ حجَّته فاعلة أيضًا في حالة المجموعات الثقافية الخاضعة علىٰ أطراف الدول متعدِّدة اللغات، أفضل ممَّا هي في حالات المجموعات الثقافية المهيمنة في مركز تلك الدول.

ويُشير هذا بدوره إلىٰ وجود مشكلة في مقاربة أندرسون، كما في كلِّ مقاربة مشابهة. فهي وإن أمكنها تفسير كيفيات تطور أنواع

جديدة من الأفكار بشأن الجماعات، وكيفيات انتظامها في صفوف نخب ثقافية معينة؛ إلا أنها عاجزة عن تفسير أسباب استثارة هذه الأفكار ردودًا من أصحاب السلطة، أو من شريحة واسعة من الناس. ويمكننا ذكر أمثلة عديدة لنخب طورت أفكارًا مماثلة مؤسسة لمركبات «أسطورة-رمز» جديدة، لكنها بقيت مع ذلك علىٰ هامش السياسة والمجتمع.

إنَّ الإيمان بصحة «نظرية المراحل» القومية -التي تبدأ ببلورة الأفكار، ثم تمر إلىٰ تأسيس حركات سياسية، وتُتوج بأن يسلِّم المجتمع برمَّته بالمشاعر القومية- قد يُتيح المساعدة علىٰ تفسير الكيفية التي تتخذ بها الخطوة الأولىٰ؛ لكنَّنا نعتقد في وجود مشكلة في نظرية المراحل ذاتها. وعلىٰ سبيل المثال: فقد توجد حالات يجب فيها علىٰ النظرة القومية المفصلة أن تتطور بعد أن تتشكَّل حركة سياسية قومية أو أن تُستورد من الخارج. ونحن نجادل بأنَّ من وضعوا سياسة المقاومة الفعَّالة في شبه الجزيرة اليونانية في مواجهة الإمبراطورية العثمانية، علىٰ سبيل المثال، وجدوا من الصالح ربط سياستهم بالرؤية الهيلينية التي تبلورت إلىٰ حدٍّ بعيد علىٰ أيدي أوروبيين غربيين، وهو ما كان له تأثير فعَّال في الرأي العام الغربي وحكوماته.

ومن هنا، يمكن الاستنتاج بأنَّ المقاربة المصمَّمة لتفسير تطور الأفكار السياسية الجديدة، لا يمكنها في الوقت نفسه تعليل تطور حركات سياسية، أو مشاعر جديدة. بل يمكن أيضًا قول الكثير عن

تلك النظرة وأن نجادل بأنَّ تلك النقاط نفسها تنطبق تمام الانطباق علىٰ المقاربات التي تركِّز علىٰ الدولة أو المجتمع. ومع ذلك، فسنُعيد ذكر نقطة سبق أن أشرنا إليها، وهي أنَّ اهتمامنا الكبير بمثل تلك الأفكار إنما يعود إلىٰ أهميتها السياسية. كما نجادل أيضًا بالقول إنَّه ما لم تغدُ مثل تلك الأفكار «الثابتة» من خلال مآلاتها جزءًا من الحركة السياسية التي يجب عليها التفاوض مع الحكومات وضمان دعم المجتمع؛ فإنها ستنزع إلىٰ أن تكون ضبابية ومتقطعة.

وعلىٰ سبيل المثال: فإنَّنا نجد تصورات متعددة للقومية الألمانية في صفوف النخب الثقافية في الفترة بين عامي (١٨٠٠ و١٨٣٠م)، وهي تصورات يمكن تطبيق مقاربة أندرسن للقومية بشكلٍ مثمر علىٰ المسار الذي تطورت من خلاله. لكن تلك التصورات منفصلة عن الواقع؛ لأنَّه تم تنظيمها وتشكيلها من خلال مبادئ فكرية محضة. لكن حين بدأت حركة قومية ليبرالية في التشكُّل، وفي السعي إلىٰ التأثير في الحكومات، والبناء علىٰ المؤسسات القائمة علىٰ غرار الاتحاد الجمركي، وفي تعبئة الدعم ضمن المجتمع الألماني؛ فإنَّ التصور/التصورات القومية اتخذت حينها شكلًا أكثر وضوحًا، هو ما دعَّمه عمل المروجين السياسيين. وبعبارة أخرىٰ، فإنَّ «التخيُّل» القوميَّ يتغيَّر في طبيعته الفكرية من خلال صيرورته جزءًا من المسار السياسيِّ.

○ التحوّل المجتمعيّ:

يحيل أندرسون إلىٰ انتشار الرأسمالية، لكن ذلك لا يمثّل سوىٰ هامش لتعليله الأساسيِّ. ويربط هروخ بطريقة أفضل بين تأسيس قومية نخبوية وبين التطورات الرأسمالية، وذلك من خلال مقارنة صارمة ودراسة دقيقة للمناطق والمجموعات التي تتزعم الحركات القومية.

لكن بعيدًا عن فهم البعد السياسيِّ الذي يساهم أيضًا في تشكُّل القومية، فإنَّه توجد مشكلة في تفسير أسباب صيرورة القومية فكرة مقبولة ومدعومة علىٰ نحو واسع. وقد سبق أن بيَّنَّا سابقًا أنَّ أيَّ طرح يرىٰ المسألة، سواء من ناحية الدور الوظيفيِّ للقومية أو مصلحة مجموعة من المجموعات، لا يستغرق ما يكفي من التحليل.

ويوفِّر غيلنر تحليلًا يأخذ المسألة إلىٰ مدىٰ مُرْضٍ. فقد جادل علىٰ مستوىٰ عام بأنَّ الثقافة تصير في المجتمع الحديث مجالًا منفصلًا، كما يمكنها أيضًا أن تكون، في خضم مسار تصنيع متحرك ومتغير علىٰ نحو سريع، أساسًا لهوية أضحت البنىٰ الاجتماعية عاجزة عن توفيرها. يُضاف إلىٰ ذلك ما قدَّمه من نقاط حول كيفية مساهمة المجتمع الصناعي والتعليم الجماهيري وقيام مجال للثقافة الشعبية، في إنتاج ثقافة قومية «معيارية»، وهو ما وفَّر مجموعة كبيرة من المصطلحات لفهم لماذا يجب علىٰ الهوية

القومية أن تكون حديثة، ومخصوصة، وواسعة الانتشار.

وهنا علينا الاعتراف مجددًا، كما فعلنا مع أندرسون، بقوة وأهمية ودرجة الإقناع العالية التي توفِّرها حجَّة غيلنر. لكن توجد بعض النقاط التي يجب مناقشتها، منها ما يتعلَّق مثلًا بتفسير أصول نظام التعليم الجماهيري. فغيلنر يرىٰ أنَّه مرتبط بالحاجة إلىٰ قوة عاملة ضعيفة التأهيل (معرفة القراءة والكتابة مثلًا). ومن الواضح أنَّ هذه الحجَّة تدعم طرحه العامَّ حول تخصُّص الثقافة والضغط في سبيل لغة قومية موحدة. لكن يبدو هذا تفسيرًا وظيفيًّا، ويحمل أنواع المشاكل نفسها التي أشرنا إليها سابقًا. فمن الواضح في حالات عديدة، وجود نوايا أخرىٰ وراء توسيع التعليم، علىٰ غرار الضبط، والأنسنة، والاهتمام بمشكل شبابيّ جديد متولِّد عن العلاقة المتغيرة بين المنزل والسنِّ والعمل، ويبقىٰ من الصعب تحديد إواليّة «تنتقي» التعليم الجماهيري، مقابل احتمالات أخرىٰ. وبالنظر إلىٰ ما سبق؛ يغدو من الصعب الإقرار بوجود رابط مباشر بين «حاجة» المجتمع الصناعي لقوة عاملة تلقَّت تعليمًا جماهيريًّا، وبين «توفير» ذاك التعليم.

ومع ذلك، فنحن نتفق إلىٰ حدٍّ بعيد مع الحجَّة القائلة بوجود صلة أساسية وضرورية بين تشكُّل المجتمعات الصناعية، وتشكُّل الثقافات القومية «المعيارية». وبقدر ما لذلك من علاقة بعلاقات السوق وبالتغلغل العموديِّ المتزايد لمؤسسات الدولة، علىٰ غرار المحاكم والجيوش المرتكزة علىٰ التجنيد الإلزامي وبيروقراطيات

الرفاه؛ فإنَّ له علاقة أيضًا بالتقدُّم الثابت في التعليم الجماهيريّ الأساسيّ. وإنَّ الفكرة القائلة بأنَّ أغلب التبادلات الاجتماعية في المجتمعات الصناعية إنما تحصل ضمن «المناطق الثقافية» التي تعرَّف أكثر فأكثر بواسطة الفكرة القومية، لهي فكرة علىٰ غاية من القوة.

يتمثَّل المشكل الرئيس الذي نصطدم به هنا، في ربط هذه الحجَّة بالقومية. **أولًا**: لأنَّ الكثير من العقائد والحركات السياسية القومية ازدهرت في مجتمعات لم تعرف بعدُ تحولًا نحو التصنيع. **وثانيًا**: لأنَّه علىٰ الرغم من أنَّ هذا التحوّل لم يطرأ إلا في أجزاء معيَّنة من العالم، فإنَّنا نرىٰ وجود تطور مشاعر قومية متشاركة علىٰ نحوٍ واسع في مناطق لم تبلغ تلك المرحلة. بل إنَّنا نرىٰ أنَّه يمكن للزراعة التجارية والتعليم الجماهيري وأنظمة التواصل الحديثة إنتاج الكثير من التأثيرات التي يربطها غيلنر بالانتقال نحو التصنيع. لكن حتىٰ لو كانت التأثيرات معتمدة علىٰ الانتقال نحو التصنيع في مكان آخر (كنموذج ومصدر للموارد)، فإنَّ ذلك من شأنه إضعاف العلاقات التي يحددها غيلنر في نظريته. لذلك نجد أنفسنا هنا أمام أمرين: وسائل نشر الثقافة القومية في المجتمعات غير الصناعية؛ وأشكال قومية ذات دلالة سياسية في مجتمعات غير صناعية. ويمكن إضافة نقطة ثالثة، وهي أنَّ القومية كحركة سياسية مخصوصة، غالبًا ما تكون ضعيفة في المجتمعات المتجانسة ثقافيًا، التي تعيش في دول-أمم حديثة. وهنا، يجب الفصل بين عدد من

المسائل، وتحديدًا الفصل بين القومية (كشأن مضاد للانخراط في ثقافة قومية متشارَكة علىٰ نحو واسع)، وبين الانتقال نحو التصنيع؛ إذ إنَّ العلاقة بينهما ليست بالقوة التي يقترحها غيلنر.

ولا يوجد أيُّ شكٍّ في أنَّ الثقافات القومية هي أكثر تطورًا في المجتمعات الصناعية، وأنَّ لهذا الأمر تأثيرًا رئيسًا في طابع القومية في تلك المجتمعات. لكن يبدو لنا أنَّ التلاؤم بين تلك المجتمعات والقومية -سواء كانت عقيدة أو سياسة أو مشاعر متشاركة- رخوٌ إلىٰ حدٍّ بعيد.

○ القوميّة والتحديث السياسيّ:

نفضِّل البدء بدراسة القومية كسياسة. ويمكن من ناحية أولىٰ عقد صلة بين الحركات السياسية والعقائد السياسية (ما هي مصادر الأفكار التي توظفها الحركات القوميّة؟). كما يمكن من ناحية ثانية عقد صلة بينها وبين المشاعر المتشارَكة علىٰ نحو واسع (إلىٰ أيِّ مدىٰ يمكن للحركات القومية تعبئة قاعدة دعم واسعة؟ وما هو دور توظيف المشاعر الوطنية في تلك التعبئة؟). إلا أنَّه يجب التأكيد هنا أيضًا علىٰ الطبيعة السلبية لتلك الصلة في بعض الحالات المخصوصة. فقد يمكن لحركة قومية تجاهل المفكرين القوميين، والاستناد علىٰ قيم دينية، كما يمكنها أن تحقق عبر اتصالات وعلاقات النخبة مع الحكومات نجاحًا أكبر من النجاح الذي قد ينتج عن تعبئة دعم شعبي. وأخيرًا، فقد تكون التعبئة مبنية علىٰ

استدعاء مصالح فئوية، أو قيم غير قومية، بدلًا من الدعاية والالتزام القومي.

بيد أنَّ العمل السياسي القومي، كما سبق أن أوضحنا، ينزع نحو خلق مجموعة عقائد ومشاعر متساوقة، كما يجعل من السهل تقييم أهميتها. فمقتضيات العمل السياسي، سواء عند حركات المعارضة أو عند الحكومات، هي ما يضبط الأفكار ويوجهها نحو أهداف عملية، كما أنها تبثّ المشاعر في اتجاهات محدَّدة. ويمكننا الخروج بتقييم سهل ومنصف حول أهمية الموضوع عبر التساؤل عن درجة الدعم الذي يمكن لمثل هذه الحركات السياسية إحرازه داخل المجتمع، وعن درجة قوتها؛ في حين يعسر جدًّا تقييم حظوة الأفكار أو المشاعر «في حد ذاتها». وعادة ما تترك الحركات السياسية ترسانة ثريَّة من المصادر للمؤرخين، وهو ما يؤمنهم ضد التكهن الأجوف والتعميم المضلل المؤسَّس علىٰ قاعدة براهين ضيقة. وبناءً علىٰ كلِّ هذه البواعث العملية، نظنُّ أنَّه يمكن قول الكثير عن فائدة مقاربة القومية كسياسة في المقام الأول.

وتتمثَّل الخطوة الموالية في وصل ما سبق بإطارٍ نظري يربط بروز القومية بمسار التحديث، وهنا نتفق بصفة عامة مع رؤىٰ غيلنر حول الحداثة. وسنبدأ بفكرة التحديث كفكرة تقتضي تغييرًا أساسيًّا في **التقسيم الشامل للعمل**[1]. ويعني هذا المصطلح، في مقابل

(١) Gellner *Plough Sword and Book.*

مصطلح **التقسيم الاقتصادي للعمل** الأكثر تخصيصًا: أنَّ المقولات الأوسع للنشاط البشري - أي القسر، والإدراك المعرفي، والإنتاج (أو بمصطلحات أكثر تقليدية: السلطة والثقافة والاقتصاد) - يُعاد تعريفها وموقعتها في إطارٍ جديد من العلاقات. ويجب أن نشير، قبل أي حديث، إلىٰ ما سنطلق عليه الانتقال من التقسيم المؤسسي إلىٰ التقسيم الوظيفي للعمل، وهو الانتقال الذي حصل أساسًا في أوروبا. ونحن نقصد بالتقسيم المؤسسي: المجتمع الذي يشتمل علىٰ نطاق شديد التعقيد من الوظائف، لكن تتولّىٰ ضمنه مؤسسات محدَّدة حزمة من الوظائف المختلفة، وهي عادة ما تتولَّىٰ ذلك نيابة عن مجموعة متمايزة. وكمثال علىٰ ذلك: فإنَّ نقابات الحرفيين (في العصور الوسطىٰ) في صيغتها النموذجية تؤدي وظائف اقتصادية (عبر تعديل الإنتاج، وتوزيع بضائع وخدمات معينة)، ووظائف ثقافيّة (من خلال الاعتناء بالتعليم العام والمهني للحرفيين المبتدئين، وتنظيم نشاطات ترفيهية واحتفالية لأعضاء النقابة، وصولًا إلىٰ فرض نوع من الالتزام الديني)، ووظائف سياسية (عبر إدارة محاكم تفرض عقوبات علىٰ الأعضاء وتنفذها، ومن خلال عضويتها الآلية في حكومات البلدان). كما تُظهر الكنائس واللورديّات والتعاضديّات الفلاحيّة، وحتىٰ الملك بصفته مالِكُ أرضٍ ذا امتيازات، مثل تلك الخصائص متعددة الوظائف. إلا أنَّه لا يجب بأيِّ حال من الأحوال تصوير هذا التقسيم للعمل علىٰ أنّه تعاقدي أو «عضوي»؛ إذ هو يتضمن العديد من نقاط التضارب؛

إذ تزعم مؤسسات بعينها أنها كونية، أو أنها علىٰ الأقل قوىٰ جامعة من أجل أداء بعض الوظائف (الكنائس والعقائد الدينية؛ الملكيات والقانون)، وذلك رغم اعتمادها في الواقع علىٰ مؤسسات أخرىٰ تنفذ تلك الوظائف في مستويات أدنىٰ. كما توجد أيضًا نزاعات بين مختلف المؤسسات حول حدود الاختصاص، وصراعات داخلية ضمن شتىٰ المؤسسات. وإضافة إلىٰ ما سبق، يجب النظر إلىٰ مفهوم التقسيم المؤسسي للعمل كنموذجٍ مثالي. حيث توجد في الواقع انعطافات كثيرة لهذا النموذج. فمن المؤكد أنَّه بحلول نهايات القرن الثامن عشر، كان هذا التقسيم للعمل هدفًا لنقدٍ فكريّ حادٍّ، وكان بصدد الانهيار في أجزاء كثيرة من أوروبا الغربية والوسطىٰ.

وقد تصورت الانتقادات، خاصة تلك المرتبطة بالمذاهب العقلانية علىٰ غرار التنوير والفيزيوقراطية والاقتصاد السياسي الكلاسيكي، تقسيمًا مختلفًا للعمل تتركَّز بمقتضاه الوظائف الاجتماعية الكبرىٰ في مؤسسات محددة. وبناءً عليه، فإنَّ الوظائف الاقتصادية تنفصل عن الوظائف الأخرىٰ، وتغدو منحصرة بأيدي الأفراد والشركات النشطين في السوق الحرة، فيما تغدو الكنائس مجرد ارتباطات حرة بين المؤمنين، وتصبح إدارة السلطة بيَد بيروقراطيات مختصة تعمل تحت رقابة برلمانات منتخبة أو مستبدين متنورين. والحقُّ أنَّه يوجد تنوع كبير في الانتقادات، حيث تُسند أحيانًا لإحدىٰ هذه الوظائف مكانة أعلىٰ

من الوظائف الأخرىٰ (يركِّز الاقتصاد السياسي الكلاسيكي علىٰ السوق؛ بينما يركِّز اليعاقبة علىٰ نظام الحكم)، لكنَّها تشير جميعها إلىٰ هذا التحول الرئيس.

ومن الناحية التاريخية، فإنَّ التحول لم يتم بسلاسة. إضافة إلىٰ أنَّ تطورَ مختلف عناصر التحول قد تمَّ بسرعات متفاوتة وفي أزمنة وبطرائق مختلفة. وحتىٰ يتيسَّر ربط هذا الإطار النظري بالسياسة القومية؛ يجب التركيز علىٰ عنصر واحد من عناصر التحول. وسيمثِّل تطور الدولة الحديثة محورَ اهتمامنا. كما سنكتفي نظرًا لضيق المساحة، بمجموعة من الاستنتاجات حول الخطوط الرئيسة لهذا التطور في أوروبا.

لقد تطورت الدولة الحديثة في الأصل في شكلٍ ليبرالي، أي إنها شملت تركيزًا للسُّلطات «العمومية» في مؤسسات مختصة تابعة للدولة (البرلمانات والبيروقراطيات)، بينما تركت العديد من السُّلطات «الخاصة» تحت سيطرة مؤسسات غير سياسية (الأسواق الحرة، والشركات الخاصة، والعائلات، إلخ). وقد تضمن هذا الأمر تحولًا حكوميًا مزدوجًا: فقد فقدت مؤسّسات علىٰ غرار الملكية سلطات «خاصة» (فمصدرها الأساسي للدخل هو الأراضي الملكية، ومَنح الاحتكارات أو حيازتها)، وفقدت مؤسسات أخرىٰ مثل الكنائس ونقابات الحرفيين واللورديّات قواها «العمومية» لصالح الحكومة. وعلىٰ هذا النحو، تبلورت فكرة واضحة ومميزة عن الدولة كشأن «عمومي»، وعن «المجتمع المدني» كشأن «خاص»، وبدت مبنيَّة علىٰ الواقع.

ثم تعززت الفكرة عبر تغيرات مشابهة طالت العلاقات بين الدول. **أولًا**: ارتبط تكوين فكرة واضحة عن الدولة كمصدر وحيد للوظائف السياسية، بتصورٍ حديث للسيادة. وقد ظلَّت كلُّ سلطات القسر بيد الدولة، وهو ما تطلَّب تعريفًا أوضح من التعريف القائم حينذاك للحدود الرسمية للدولة، خاصة وأنَّ مسار تشكل الدولة الحديثة في أوروبا كان في سياق تنافس بين عدد من الدول. ومن المثير للاهتمام مثلًا أن تكون إحدىٰ القضايا المتنازع حولها زمن انفجار الحرب بين فرنسا ودويلات النظام القديم (ancien régime) (عام ١٧٩٢م)، دارت حول مصدر السلطة علىٰ الأقاليم المستقلة داخل فرنسا، التي دانت بالولاء جزئيًّا للإمبراطورية الرومانية المقدسة[١]. لقد كان التصور الحديث لفرنسا كفضاء محدَّد بإحكام، ويقع تحت سيادة الدولة الفرنسية، معارضًا للتصور القديم للسلطة بوصفها حزمات متفاوتة من الامتيازات المرتبطة بمجموعات وأقاليم مختلفة. فالأفكار الواضحة والجلية عن الدولة كمصدرٍ حصري للسيادة، وكإقليم محدَّد، هي سمات مميزة للدولة الحديثة.

---

(١) حول هذه الحالة المخصوصة، راجع:

-Blanning) Timothy(*The Origins of the French Revolutionary Wars London 1986.*

وحول معنىٰ الحدّ في الحالة الفرنسية، راجع:

- P. Sahlins *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees Berkeley 1989.*

=

وقد كان من معاني تفكُّك العلاقات التعاونية ولادة فكرة جديدة تعتبر وجود الناس كأفراد بدل كونهم أعضاء داخل مجموعات ضمن الدولة والمجتمع المدني. وقد تمثَّل المشكل الرئيس، بالنسبة إلىٰ السَّاعين إلىٰ تثبيت أو فهم النظام السياسي في مثل تلك الأوضاع، في طريقة إنشاء رابط بين الدولة والمجتمع؛ أي إنشاء طريقة للمحافظة علىٰ بعض التناغم بين المصالح العامة للمواطنين والمصالح الخاصة للأفراد (أو العائلات) الأنانيين. ويمكن ربط الأفكار القوميّة بكلا الشكلين الرئيسين اللذين تمَّ طرحهما لحلٍّ هذا المشكل: الأول هو فرض المُثل العليا للمواطنة علىٰ المجتمع؛ والثاني هو فرض المصالح (الفردية أو الطبقية) الواقعة ضمن المجتمع المدني علىٰ الدولة[١].

لقد أوجد الشكل الأول الحلّ السياسي المتمثِّل في المواطنة. فقد عرَّف مجتمع الأفراد بأنَّه كيان سياسي مكوَّن من المواطنين، يمكنه أن يولِّد حسًّا بالالتزام تجاه الدولة من خلال انخراطهم في المؤسسات الليبرالية الديمقراطيّة. وبهذا المعنىٰ، أضحت «الأمَّة» ببساطة تمثِّل الجسد المكوَّن من المواطنين، وأضحت الحقوق

= وحول الحالة الألمانية، راجع:

- Demandt (Alexander) ed. *Deutschlands Grenzen in der Geschichte Munich 1990.*

ولعرض نظري أوسع للانتقال من «التخمِ» إلىٰ «الحدّ»، راجع:

- Giddens *The Nation-State and Violence pp. 49-53.*

(١) طوَّرنا هذه الحجَّة بشكل أوسع في:

Breuilly *Nationalism and the State chapter 16.*

السياسية هي الأهمَّ وليس الهويات الثقافية للمواطنين. وقد مثَّلت هذه الفكرة عن القومية، الأساس الذي بُنيت عليه برامج قوميي القرن الثامن عشر، حيث كان بإمكانها التشديد علىٰ الانخراط، وإنماء الفضيلة السياسية. إلا أنها هددت في شكلها المتطرف، كما عبَّر عنه روسو ومارسه روبسبيار (Robespierre)، بإلغاء مفهوم «الحرية» كشأن خاص يتجاوز الدولة من خلال حصر تعريفها في الانخراط في تنفيذ «الإرادة العامّة»[١].

أما «الحلّ» الثاني، فقد تمثَّل في التشديد علىٰ الطابع **الجماعي** للمجتمع. وقد مثَّل هذا الأمر في البداية حجَّةً للنخب السياسية التي واجهتها مشكلة فكرية (كيف يمكن للمرء إضفاء الشرعية علىٰ عمل الدولة؟)، ومشكلة سياسية (كيف يمكن للمرء استمالة مجموعات اجتماعية مساندة لسياسته؟). إلا أنَّ ذلك كان أمرًا عرضيًّا في الكثير من الحالات، فقد غدت «الثقافة»، كما يقول غيلنر، موحَّدة علىٰ نحو متزايد في ظلِّ الشروط الحديثة، بحيث شملت مجموعات اجتماعية مختلفة. وهكذا أضحىٰ بإمكان حجج القوميّة توفير حسٍّ بالهوية، بدل المعايير الاجتماعية (التي غالبا ما تكون معايير أصحاب الامتيازات) المستخدمة في المجتمع التعاوني.

---

(١) انظر مجموعة النصوص:

Otto Dann and John Dinwiddy eds *Nationalism in the Age of the French Revolution London£Ronceverte 1988.*

ولقد تعسَّر علىٰ الليبرالية، وهي أول عقيدة سياسية أساسية في الحداثة، التصالح مع فكرة مصالح الجماعة أو المصالح الجماعية التي كان يجب أن تحظىٰ باعترافٍ سياسي[1]. لكن تعسَّر أيضًا علىٰ العديد من المجموعات التصالح مع طبيعة الليبرالية المجردة والعقلانية، خاصة إذا ما كانت حقوق المشاركة الشكلية تُخفي عدم المساواة علىٰ نحوٍ مهيكل اجتماعيًّا، وقد تكون تلك المجموعات منجذبة إلىٰ قومية تستطيع تحويل الهوية الثقافية إلىٰ برنامج سياسي. إضافة إلىٰ ذلك، فقد كان من الممكن ومن الضروري تطوير لغات وحركات سياسية تستميل علىٰ نحو مقصود مجموعات واسعة تستوطن إقليمًا محددًا، وبإمكان هذا الصنف من القومية فعل ذلك. لكن هذين المفهومين المعبّرين عن الأمَّة، أي الجسد المكوَّن من المواطنين والتشاركية الثقافية، متعارضان من الناحية المنطقية، بينما مثَّلت القومية من الناحية العملية أيديولوجيا مخادعة بمحاولة جمعها بين الفكرتين[2].

وبالنظر إلىٰ هذه الخدعة، إضافة إلىٰ الحياد السياسي للهويات الثقافية التي تستميلها القومية (ما يعني أنها قابلة لتوظيفات سياسية عديدة)، أخذت القومية مجموعة أشكال محيِّرة. والحقُّ أنَّ المرور

---

(١) من أجل نقد شافٍ لليبرالية من هذا المنظور، راجع:

- Sandel (Michael) *Liberalism and the Limits of Justice Cambridge 1982.*

(٢) طوَّرنا هذه النقاط في خاتمة كتابنا:

- Breuilly *Nationalism and the State.*

من هذه المقدمة الغارقة في العمومية نحو دراسة حركات قومية مخصوصة، يتطلَّب تصنيفًا نموذجيًّا، وترسانة مفاهيمية تركِّز الاهتمام علىٰ الوظائف المختلفة التي تؤديها السياسة القومية. وبعد بيان ذلك، سنحاول إظهار كيفية استخدام هذه الأفكار العامة من أجل استخلاص معنىٰ من حالات قومية مخصوصة. وسنضرب أمثلة لذلك انطلاقًا من إمبراطورية هابسبورغ، كما سنعقد بعض المقارنات مع الإمبراطورية العثمانية.

أولًا: يجب ربط الحجج حول اعتبار الدولة جسدًا من المواطنين أو تعبيرًا سياسيًّا لجماعة، بتطور الحركات السياسية. فقد كانت تلك الحركات معارضة في بدايتها، حيث لم تكن الشرعية آنذاك قائمة علىٰ القومية، ولم تجعل الحكومات التي تشكلت إثر نجاح المعارضة القومية أو التي تبنَّت طروحات المعارضة، من الحجج القومية أساسًا لشرعيتها إلا في مرحلة لاحقة.

ثانيًا: نحن نميِّز بين الحالات التي تُفهم بمقتضاها الأمَّة، التي تزعم المعارضة التصرف نيابة عنها، علىٰ أنها تشكِّل جزءًا فحسب من مجال الدولة القائمة، أو أنها مطابقة لمجال الدولة، أو أنها أوسع من مجال الدولة. ويتولَّد عن هذا التمييز ثلاث استراتيجيات سياسية أساسية: **الانفصال، والإصلاح، والتوحيد**. ومن المؤكَّد أنَّه توجد تعقيدات متولِّدة عن هذا التصنيف النموذجي، وقد درستها في كتابي ولا مجال هنا للخوض فيها.

ثالثًا: نحن نميِّز بين ثلاث وظائف مختلفة يمكن للأفكار القومية استخدامها، وهي: **التنسيق والتعبئة والشرعية**. ونقصد بالتنسيق: استخدام الأفكار القومية في دعم فكرة المصالح المشتركة في صفوف عدد من النخب التي لها مصالح أخرىٰ من وراء معارضتها الدولة القائمة. ونعني بالتعبئة: استخدام الأفكار القومية لتوليد دعم للحركة السياسية في صفوف مجموعات واسعة مستبعدة من المسار السياسي. أما الشرعية: فنعني بها استخدام الأفكار القومية لتبرير أهداف الحركة السياسية للدولة التي تعارضها، وللفاعلين الأقوياء في الخارج، علىٰ غرار الدول الأجنبية والرأي العام فيها.

وبعد إبانة الإطار النظري، سنقوم الآن بطرح بعض الفرضيات حول تطور القومية في إمبراطورية هابسبورغ والإمبراطورية العثمانية[١].

في إمبراطوريّة هابسبورغ، كانت الوظائف الداخلية المتمثِّلة في التنسيق والتعبئة ذات أهمية خاصة، كما كانت الأيديولوجيا القومية علىٰ درجة عالية من التطور. أما في الإمبراطورية العثمانية، فقد كانت الوظائف الخارجية للشرعية ذات أهميّة أكبر، بينما هي استوحت الكثير من ملامح الحجة القومية من الخارج (بما في ذلك من إمبراطورية هابسبورغ)، وقد كانت في حالات عديدة ذات شكلٍ خام وبدائي إلىٰ حدٍّ كبير، مقارنة مع إمبراطورية هابسبورغ. ورغم

---

(١) نبني هنا علىٰ الحجج الموجودة خاصة في الفصل الثالث من:

- Breuilly *Nationalism and the State.*

ذلك، فقد عرفت المعارضات القومية للإمبراطورية العثمانية في أوروبا بحلول نهاية القرن التاسع عشر نجاحًا أكبر من نجاح المعارضات القومية في إمبراطورية هابسبورغ، هذا إن اتخذنا مسألة النجاح في تقرير المصير القومي مبدأً للقياس. ونحن نزعم أنَّ إطارنا النظريَّ هذا، يخوِّل تطوير تحليل مقارن لحالات مختلفة في هذا السياق، كما يوفِّر تفسيرات للاختلافات القائمة بينها.

لا مجال هنا للدخول في التفاصيل الوصفية. وسنقتصر علىٰ عرض بعض المزاعم الموجزة. **أولًا**: يجب التمييز بين الحركات القومية التي تنتمي إلىٰ مجموعات ثقافية مسيطرة علىٰ غرار المجريين واليونان، والأخرىٰ التي تنتمي إلىٰ مجموعات أكثر ثانوية، مثل الرومانيين والصّرب. ومن المفيد جدًّا لغايات المقارنة أن نشير إلىٰ أنَّ الرومانيين والصّرب عاشوا في كلتا الإمبراطوريتين.

ومن المهمِّ في حالة هابسبورغ، أن نذكر أنها كانت دولة إقطاعية تتركَّز ضمنها السلطة في أيدي المجموعات ذات الامتيازات. وقد وفَّر هذا للمجريين قاعدةً مؤسسية يمكن علىٰ أساسها تطوير معارضة قومية. وقد هدَّد مسار التحديث السياسي، خاصة الإصلاحات التي قام بها الإمبراطور جوزيف الثاني، مكانة اللغة المجرية بطرقٍ عدة، عبر سياسة ترسيم الألمانية كلغة رسمية، وتوسيع السلطة البيروقراطية المركزية، ومحاولات التقليص من دور الامتيازات في مجالات مثل ملكية الأرض أو المعتقدات الدينية.

وفي ظلِّ تلك الظروف، لم يعد بعض الأرستقراطيين

المجريين يرون أنفسهم كمتعاونين ذوي امتيازات في إطار سلالة حاكمة؛ بل أصبحوا يرون أنفسهم قادة أُمَّة تهددها دولة يسيطر عليها الألمان في القمة، وهذا في الوقت الذي تثير فيه الدولة أيضًا (دون قصد) من خلال كنيستها وتعليمها وإصلاحاتها الزراعية، اضطراباتٍ في صفوف المجموعات السلافية والرومانية الثانوية.

ونحن نشدد هنا علىٰ الأسلوب المتعثِّر لتطور ردَّة الفعل القومية هذه[1]، حيث لم يحدث انتقال مفاجئ نحو المعارضة؛ فقد كانت هناك ممانعة شديدة لقبول نتائج الحجَّة القومية التي تتضمن تفكيك مظاهر غياب المساواة المرتبطة بالامتيازات ضمن الأمَّة المجرية (أي الانتقال من التنسيق بين النبلاء وأبناء الطبقة العليا والنخب المثقفة، إلىٰ تعبئة الفلاحين المجريين)؛ وقد حولت أحداث العام (١٨٤٨م) وجذَّرت الانتقال إلىٰ صفِّ المعارضة القومية. لكنَّ هذا الانتقال ولَّد في المقابل حركاتٍ قومية في صفوف المجموعات الثانوية. لقد كانت تلك المجموعات، نظرًا لغياب نخبة متنوعة علىٰ غرار تلك الموجودة لدىٰ المجريين، حركات فلاحية تقودها الكنيسة والنخبة المثقفة، ولعبت التعبئة صلبها دورًا أكثر أهمية مما لعبه التنسيق. ورغم استمالة تلك الحركات للأجانب (يفكّر المرء هنا في الطريقة التي أضحىٰ من خلالها «لاجوس كوسوث» (Lajos Kossuth) محبَّبًا لدىٰ

(١) Istvan Deak *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians 1848-49 New York 1979.*

الأمريكيين والليبراليين الأوروبيين الغربيين، وكذلك الجذريين بعد عام ١٨٤٩م)، غير أنَّ ذلك كان محدود الأثر. وفي الواقع، فإنَّ أهمَّ تدخُّل خارجي هو ما حدث (عام ١٨٤٩م) من جانب الروس دفاعًا عن النظام السلالي القديم.

من الواضح أنَّه يجب علىٰ أيِّ دراسة مفصلة ذكر طبيعة الاختلافات الدينية، وأنماط ملكية الأرض، وطابع الفلاحين، والسياسة التي اتبعها حكَّام هابسبورغ، التي واجهتها معارضات قومية تصارعت بدورها مع بعضها البعض، ومسائل أخرىٰ كثيرة. لكن ليس من دور النظرية تقديم تعليلات مثل هذه؛ بل ينحصر دورها في توفير إطارٍ نظري يمكن ضمنه توفير مثل هذه التعليلات. ونحن ندَّعي أنَّ الإطار النظريَّ الذي رسمناه يتيح القيام بذلك[١].

لم توجد في حالة الإمبراطورية العثمانية بنيةٌ إقطاعية تمثِّلها أرستقراطيات محلية تمارس السلطة علىٰ نحوٍ واسع في ظلِّ رقابة مركزية مرتخية. لكن وجدت بيروقراطية وراثية مَنَحَتْ استقلالية لأجزاء تتبع الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية. وبحلول القرن التاسع عشر، غدت هذه البيروقراطية الوراثية في حالة تراجعٍ مريع في أقاليمها الأوروبية، حيث كانت غير قادرة مثلًا علىٰ خلاص رواتب جنودها. وهذا ما أدىٰ إلىٰ تطور المعارضة السياسية في المناطق

---

(١) راجع:

- Vari (Andras) in Eva Schmidt-Hartmann ed. *Formen des nationalen Bewuftseins im Lichte zeitgendssischer Nationalismustheorien Munich 1994.* =

التي كانت فيها سلطة الدولة في أضعف حالاتها، كما حدث في شبه الجزيرة اليونانية مثلًا.

لقد كانت المعارضة مهيكلة بدرجة أقلّ بكثير من نظيرتها في إمبراطورية هابسبورغ، حيث استندت على الكهنة الأرثوذكس والوجهاء المحليين (التجار وملَّاك الأراضي) الذين أُجبروا في كثير من الأحيان على أخذ سلطة أكبر بسبب انحلال السلطة العثمانية. ولم تحدث الكثير من الصراعات القومية (رغم حصول بعض المجازر الطائفية في مدن يوجد بها استيطان تركيّ مهمّ)؛ وذلك لأنَّه لم يكن لأغلب المناطق صورة واضحة عن العلاقة بين اللغة والامتيازات، مثلما هو الأمر في أجزاء من إمبراطورية هابسبورغ.

أما الحركات الاستقلالية التي لا تحظى بنخبة مسيطرة، والتي تفتقد لبرامج إصلاح اجتماعي، فهي قادرة على تعبئة دعم شعبي بناءً على المؤسسات الكنسية عوضًا عن الامتيازات التي تحظى بدورها بأبعاد إثنيَّة، مع أنَّه يصعب أن تنشأ عن هذه الحركات نزعة

= حيث يجادل فاري حول مسألة تطوير المفاهيم التي أوضحناها سابقًا، مضيفًا مفاهيم أخرى حول التركيبة الاجتماعية لمختلف أصناف القوميين في سبيل فهم النزعة القومية عند المجريين/ الهنغاريين. لن نجادل ما جاء به، ومن الواضح أنَّه يستخدم هذه المفاهيم الجديدة بشكل فعَّال. لدينا تحفظٌ منهجي واحد: مضاعفة المفاهيم في مقاربة نظرية، كأداة تحليل عام، تحمل فوائد كثيرة. لكن ينتهي الأمر للَّعب بكرات عديدة. وبالنظر إلى التركيز على السياسة في مقاربتنا، من المستحسن استعمال مفاهيم مقيدة بملامح الفعل السياسي.

قومية. لكن ما هو دور الحكومات الأجنبية، خاصة الحكومة القيصرية التي تدَّعي حملها لرسالة سلافية، إضافة إلىٰ الرأي العام الغربيّ البريطانيّ والفرنسيّ وتحمُّس غربيين آخرين للنضال «اليونانيّ» في سبيل الاستقلال؟

ولأسباب عديدة، ساعدت تلك الحكومات بعض الحركات الاستقلالية عوض السعي لدعم السلطة العثمانية، أو السعي مباشرة إلىٰ نيل السلطة. كما وفَّرت الحجج القومية شرعية لهذه السياسة. وكنتيجة لذلك، عملت القومية في كلتا الإمبراطوريتين بطريقتين مختلفتين أشدَّ الاختلاف. بل إنَّ الاختلافات كانت حتىٰ في التعامل مع الأمَّة «نفسها»، مع الرومانيين علىٰ سبيل المثال. حيث لم يتحرك الرومانيون العثمانيون ضد مجموعة ثقافية متمايزة وذات امتيازات؛ بل شكَّلوا حركة استقلالية محدودة التأثير تحت قيادة الحكَّام المحليين (Hospodars). إلا أنَّ التدخُّل الدوليَّ كان حاسمًا في تثبيت الدولة الرومانية، وأجبر أصحاب السلطة علىٰ قبول الكثير من أفكار الغرب (في ما يخص تحرُّر اليهود مثلًا)، ولكنهم لم يتمكَّنوا من إيجاد حاكم إلا باستعادة أحد أفراد عائلة هوهنزولرن (Hohenzollern)؛ كما كان الدستور غير مطابق إلىٰ درجة كبيرة للممارسات التقليدية للسياسة المحلية. ومن الناحية الأخرىٰ، فإنَّ الحركة الرومانية القومية في إمبراطورية هابسبورغ، التي برزت في مواجهة السيطرة المجرية بقيادة رجال الكنيسة والمفكّرين العلمانيين، والتي دافعت عن مشروع للإصلاح والاستقلالية،

كانت حركة معارضة مثيرة للإعجاب أكثر بكثير من نظيرتها في الإمبراطورية العثمانية. لكنها واجهت دولة أكثر قوة بكثير، دولة لها دعم دوليّ أوسع من الدعم الذي تحوزه الإمبراطورية العثمانية.

ويمكننا ممّا سبق استخلاص استنتاجين أساسيين:

أولًا: أنَّ مسار التحديث السياسي في إمبراطورية هابسبورغ، هو ما دفع تطور المعارضة القومية. وأنَّه كان بمقدور المعارضة القومية إدماج أفكار طُوِّرت في مكان آخر (مثلًا: مثَّلت أفكار هيردر (Herder) حول المجريين كأمَّة تهديدًا من الأسفل ومن فوق في آنٍ واحد)، وهو ما أعطىٰ معنىٰ بارزًا لوضعهم، ووحَّد نخبًا متعددة، وولَّد دعمًا شعبيًّا. وفي المقابل، حفَّز مسار الانحدار السياسي في الإمبراطورية العثمانية صعود حركات استقلالية في مناطق مختلفة، وظَّفت حججًا قومية سبق أن طُوِّرت في مناطق أخرىٰ، حيث لم تخدم تلك الحجج وظائف داخلية مهمَّة ضمن الحركات القومية.

ثانيًا: يعني هذا لنا أنَّ تحديث الدولة يلعب دورًا حاسمًا في تطور حركات قومية قوية وأصيلة، وأنَّه في غياب تحديث الدولة فإنَّ القومية تغدو مجرد استعارة بلاغية لا تقدِّم سوىٰ فكرة محدودة عن طبيعة الحركة، وتكون بالتالي معتمدة علىٰ التطور السابق للأفكار القومية في مجتمعات أخرىٰ. إنَّنا نزعم أنَّه بإمكان الإطار النظري الذي أوضحناه، إذا ما استخدم في تحليل مقارن للحركات القومية، توفير طريقة مثلىٰ لتطوير فهم عام للقومية.

خاتمة

○ موجز:

سنلخِّص ما سبق في قائمة فرضيات قصيرة:

١- يجب فهم القومية كمسألة حديثة علىٰ نحوٍ مخصوص. ولا يمكن للمقاربات للقومية، التي تفتقد لنظرية في الحداثة، أن تفهم هذا الملمح المميّز للقومية.

٢- يجب تعريف القومية علىٰ نحو واضح.

٣- يقترح هذا التعريف ثلاثة أصناف من المواضيع: العقائد، والسياسة، والمشاعر.

٤- توجد ثلاث مزايا في جعل السياسة محور الاهتمام.

٥- ما إن توضع السياسة في محور الاهتمام، حتىٰ يتوجب علىٰ نظرية الحداثة التركيز علىٰ التحديث السياسي.

٦- الملمح المركزي للتحديث السياسي هو تطور دولة سيادية واضحة الحدود، كجزء من نظامٍ تتنافس داخله الدول. وهذا بدوره جزءٌ من انتقال أوسع نحو مجتمعات تتركَّز ضمنها الوظائف الكبرىٰ (السياسية والاقتصادية والثقافية) في مؤسسات مختصة.

٧- أفضل السُّبل لفهم السياسة القوميّة، هي اعتبارها في بادئ الأمر نوعًا من الردِّ علىٰ التحديث السياسي. ولوصف تلك الردود؛ يجب التمييز بين مختلف استراتيجيات المعارضات القومية (الانفصال، والإصلاح، والتوحيد)، وبين الوظائف المختلفة للأفكار القومية في صفوف تلك المعارضات (التنسيق، والتعبئة، والشرعية).

٨- يمكن من خلال هذا الإطار النظري المقارنة والمقابلة بين مختلف النزعات القومية. ومن شأن المقارنة توضيح أنَّه كلما كان مسار التحديث السياسي علىٰ درجة عالية من التطور؛ كانت المعارضات القومية أكثر تطورًا.

❍ ملاحظات ختاميّة:

لقد تركَّز اهتمامنا في هذا المقال علىٰ أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبروز أولىٰ الحركات القومية. ومن الجليِّ أنَّ الفكرة القومية قد غدت هي المعيار منذ بداية القرن العشرين، ما يعسِّر إمكانية التنظير حول القومية. وما إن تطورت الدولة الحديثة القومية والسيادية حتىٰ برز ميلٌ غامر في صفوف ساكني تلك الدولة للتماهي معها أو ضدها، بناءً علىٰ شروط قومية. وبتعميم أنموذج الدولة-الأمَّة في معظم أرجاء أوروبا، بسبب الحروب الخاسرة والتدخُّلات الخارجية كما بسبب قوة الحركات القومية؛ أضحىٰ الجميع متبنِّيًا للقومية. وقد ناقشنا استنادًا إلىٰ المقارنة بين

الإمبراطورية العثمانية وإمبراطورية هابسبورغ، أنَّه بإمكان منطق القومية التقاطع مع مصالح حركات سياسية لا تحمل أيَّ همٍّ قوميٍّ. ومن المهمِّ أكثر فأكثر، في عالم حيث الجميع قوميون بطريقة أو أخرىٰ، التمييز بين القوميات، أكثر من صياغة نظرية عن القومية.

وقد سبق أن اقترحنا في كتابنا عن القومية، الصادر منذ أكثر من عقدٍ، أنَّ القومية كسياسة أصيلة (وليس كبلاغة توظِّفها جميع الحكومات القومية)، هي في طور الاختفاء في أغلب أنحاء العالم.

والحقُّ أنَّنا ما زلنا ثابتين علىٰ ذلك الموقف. غير أنَّنا حاولنا تحديد بعض الاستثناءات، كانت أولاها أوروبا الشرقية. ويجب الاعتراف أنَّنا لم نكن نتنبَّأ حين كتبنا: «**ما زالت توجد مناطق من العالم تستمر فيها الأوضاع التي ولَّدت القومية في الأصل، حاضرة إلىٰ الآن. ففي أوروبا الشرقية، يمكن الكشف عن أقسام من المجتمع السياسي في بلدان تقع خارج الاتحاد السوفياتي تتَّجه نحو موقف قومي، رغم أنَّ درجة السيطرة السياسية والحاجة إلىٰ تبريرات أيديولوجية أخرىٰ تختلف عن التبريرات القومية، تجعلان حدوث ذلك أمرًا مستبعدًا**»[١]. ونحن إنما نحاول تقييم صلاحية المقاربة التي صُغناها من أجل فهم تطورات أوروبية معاصرة[٢].

---

(١) Breuilly *Nationalism and the State p. 382.*

(٢) طوَّرنا بعض هذه الأفكار في نسخة منقحة من كتابنا:

-*Nationalism and the State Manchester 1993.*

خاصة في الفصل السابع عشر، وهو فصل جديد:

-'Nationalism in Contemporary East-Central Europe'.

فالدولة الحديثة، كمؤسسة مختصة وسيادية، لم تُطور في روسيا قطُّ. وبدل ذلك، حصل انتقال سريع من دولة قيصرية متضخمة في قمتها، إلىٰ دولة شيوعية أكثر قوة، وهو ما عطَّل المجتمع المدني وهو ما يزال في بداياته. والمقصود بالمجتمع المدني: هو الأسواق والتجمعات الطوعية والكنائس الحرة. أما في حالة أوروبا الوسطىٰ، فقد تمَّ التراجع عن التطورات التي حصلت غداة فرض حكم شيوعي بعد (عام ١٩٤٥م).

وقد يكون من الممكن المجادلة بأنَّ فشل التحديث عن طريق التخصيص الوظيفي، هو ما وضع حدودًا للتطور السياسي والاقتصادي، بينما كانت تلك الحدود هي التي أدت في نهاية المطاف إلىٰ أزمة، ومن ثمَّ إلىٰ إصلاح. فقد مثَّلت إصلاحات كثيرة، وخاصة تلك التي شملت الميدان السياسي من خلال محاولات تشديد المساءلة السياسية، محاولة تحديث متأخرة. لكن الإصلاح أدىٰ إلىٰ انهيارٍ سياسي. ولتعويض النظام المتهاوي؛ كان علىٰ المجتمع المدني الضعيف بناء نظام جديد قائم علىٰ الروابط الموجودة بين النخبِ (الشيوعيين الإصلاحيين، والمنشقين السابقين، وقادة الكنائس، والخبراء الاقتصاديين، إلخ)، وبين الفئاتِ السكانية الواسعة. وقد مثَّلت الهوية الإثنيَّة، خاصة في الدول التي ارتبط فيها الحكم الشيوعيُّ بسيطرة مجموعة ثقافية واحدة (الرُّوس والصّرب)، سبيلًا واضحة وسهلة لبناء مثل تلك الروابط.

والحقُّ أنَّه يمكن لذلك أن يقود إما إلىٰ صراعات، أو إلىٰ تنسيق (في الواقع يسير كلاهما جنبًا إلىٰ جنب في سياق اجتراح أشكال فعل جماعية جديدة). لكن لا يجب إغفال وجود خطوط صراع أخرىٰ غير تلك المشيَّدة علىٰ أساس الهوية الإثنية. وهذا المسار يتخذ سبيله في ظرفٍ مختلف شديد الاختلاف عن ظروف الحركات القومية التي وُجدت في القرن التاسع عشر داخل دول متعددة القوميات وتحكمها سلالة. فنحن لدينا الآن مجتمعات صناعية، وتقلُّص للأميَّة علىٰ نحو واسع، وتقنيات اتصال حديثة، إلخ. لكنَّنا نجادل رغم ذلك بوجود تشابهات بنيويّة أساسية بينهما، وأنَّه يمكن لأسلوب تحليل في سبيل فهم الإمبراطورية العثمانية وإمبراطورية هابسبورغ، أن يساهم في فهم انهيار الإمبراطورية السوفياتية.

لكنَّنا نعارض الفكرة الزاعمة بأنَّ أوروبا الوسطىٰ والشرقية بصدد «الرجوع» إلىٰ الهويات والصراعات القومية العتيقة (أي التفسير البدئي). فرغم أنَّه من الواضح أنَّ بعض النخب (مثل القيادة الشيوعية الصّربية) تستخدم القومية كأداة في بعض الحالات؛ فإنَّه يجب إيجاد تفسير أعمق لسبب توفُّر هذه الأداة في المقام الأول. كما أنَّنا نقترح، علىٰ نحوٍ غير نهائي، إمكانية استخدام الإطار النظري الذي أقمناه في سبيل دراسة هذه الحالات المعاصرة.

أمّا فيما يتعلَّق بجدوىٰ الأفكار التي طرحناها، وصلاحية الاستنتاجات التي استخلصناها من تطبيق تلك الأفكار علىٰ حالات معيَّنة، وأهمية ذلك، فأمر نتركه للآخرين كي يحكموا له أو عليه.



الفصل الثالث

المخيّلة الوطنية

تأليف: جوبال بالاكريشنان (Gopal Balakrishnan)

ترجمة: منذر اليوسفي

يقولُ إيريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm)، في الفصل الأخير من دراسة شاملة عن القومية، إنها ظاهرة تاريخية قد عفا عليها الزمن[1]. وبالاعتماد علىٰ استعارة من هيجل (Hegel) اقترح إيريك أنَّ الأمَّة-الدولة صارت في منحنًىٰ نازل من نشأتها التاريخية تفسح فيه بداياتُ تكرُّسها المجالَ إلىٰ اكتشافات أعمق لأصولها وأثرها ومآلاتها. ولذا فقد أدىٰ هذا التصريح إلىٰ جملة من الانتقادات، ممن يعتقدون أن انتشار القضايا الوطنية في المخيم الشيوعي سابقًا دليلٌ قطعيٌّ علىٰ تهافتِه.

وفي حقيقة الأمر، كان تصريح هوبزباوم مؤهلًا لأخذ انبثاق الصراعات القومية واحتدادها بعين الاعتبار في مثل هذه السياقات.

---

(١) إريك ج. هوبزباوم *"Nations and Nationalism since 1788"* «*القوميات والقومية منذ ١٧٧٨*» *لندن*، ١٩٩٠.

ولم تعنِ دعواه بأنَّ الأمَّة-الدولة لم تعُد المحرك الأساسي للتطور التاريخي، سوىٰ أنَّ الاتجاهات الغالبة في نشوء الدولة والهجرة والحياة الاقتصادية في أكثر مجتمعات العالم حرَكية كانت تتجاوز الحدود المألوفة للأمم.

وعلىٰ الرغم من تقاربها مع الفكر الهيجلي، فإن هذه النظرة إلىٰ الرأسمالية باعتبارها تجاوزًا للأمة-الدولة هي من أهم المواضيع في الماركسية التقليدية. إذ ما فتئت تعتبر قوانين الحركة الرأسمالية مؤذِنةً في نهاية المطاف بـ «تحطيم» حدود السوق المحلية عبر الإمبريالية أو ما بعد-الإمبريالية أو مجرد التجارة الحرة التقليدية. ولا شكَّ في أنَّ الأطروحة المُضمَّنة في كتاب «البيان الشيوعي» أكثرُ تعقيدًا؛ إذ إنَّ القول بانحلال كل ما هو صلب -بما في ذلك الجنسية- في الهواء يوازنه قول آخر، إذ تمهد هذه الرأسمالية نفسها الأساسَ لبنية الدولة البورجوازية الحديثة المحدَّدة مجاليًّا وقانونيًّا.

وعلىٰ الرغم من تداخُرِ هذين المفهومين علىٰ صفحات المانفيستو، فقد أدىٰ اعتقاد ماركس والماركسيين المتأخرين أنَّ الثورات البروليتارية علىٰ وشك الحدوث إلىٰ إيلاء الأهمية الأكبر للمفهوم الأول علىٰ حساب الثاني؛ إذ هاهنا تكمن جدلية أنَّ توسُّع المدىٰ الكوني للسوق سيفضي إلىٰ إقصاء الطبقات العاملة من السلّم الاجتماعي. فالانتشار عبر-القُطري للقوىٰ العاملة، الذي تقوم به الرأسمالية حاليًا، غير مسبوقٍ تاريخيًّا. غير أنَّ هذه الطفرات تبدو،

وعلىٰ العكس من توقعات ماركس، تقويضًا لأسس الصراع الطبقي الناجعِ في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وعلىٰ عكس الهزائم السابقة، فيبدو من الصعب استشرافُ الظروف التي من خلالها ستبرز الطبقات العاملة المنظمة مجددًا وهي «أقوىٰ وأصلب وأقدر».

○ موقع الصّراع:

يمرُّ الصراع الطبقيُّ الحديث، حسب ماركس، بجملة من المراحل التاريخية ابتداءً بالعصيان ومرورًا بتكسير الآلات وصولًا إلىٰ الحروب الأهلية علىٰ مستوىٰ الأمَّة قاطبةً.

وكشرطٍ أساسي للإدارة السليمة للصراع الطبقي، يجب أن يبقىٰ الصراع المفتوح مقتصرًا علىٰ حدود العمل. وتاريخيًّا، لم يُحقق هذا إلا عبر إجبار الدولة علىٰ الإقرار بأنَّ شراء القوة العاملة سيعود إلىٰ حدٍّ كبير إلىٰ صراعات ومفاوضات طبقية مضبوطة سياسيًا. إذن، فليست الدولة عند ماركس السلاح الوظيفي للطبقات العليا فحسب؛ بل هي الموقع المتجاهل لهذا الصراع ضد هذه الطبقات، ونقطة تركُّزه والمتحكِّمة بنتائجه.

وبعيدًا عن فتح الأبواب لتنظيم أوسع انتشارًا للطبقات العاملة، يعمّق أفولُ الدولة تبعية هذه الطبقات الوظيفية لرأس المال، ويقلِّص من مجال الحركة الجماعية المستدامة ضده.

ومن الصعب فهم هذا التحول من داخل المنظومة الماركسية،

ولا يعود ذلك فحسب إلىٰ التحديات التي يطرحها عن النظرية الماركسية عن الدولة. ويكمن التحدي، في حقيقة الأمر، في الأساس الأنثروبولوجي للنظرية الماركسية عن التطور التاريخي. فبالنسبة إلىٰ ماركس، لا يستطيع التوسُّع المطّرد لرأس المال العالمي تجاوز أبعاد الحركة الجماعية المستدامة ضده إلا بشكلٍ مؤقت. فكان من المفترض أن تعيد قوانين الحركة الرأسمالية، حتىٰ عندما تحطم المقومات الثقافية والمادية لكل أشكال العضوية المحدودة (المحلية والوطنية والدينية)، إنتاج أسس التضامن الاجتماعي علىٰ مستويات أكثر شمولًا. ولم تفقد أيّ من أفكار ماركس في هذا الزمان مصداقيتها أكثر من هذه الفكرة؛ وكأن تلك الجدلية لم يكن لها وجود من الأصل.

ويقول ريجيس ديبراي (Regis Debray) إنَّ الانتصارات الكبرىٰ لليسار في هذا القرن تعود إلىٰ صلة غير معترف بها بالأمَّة، ويتوقف مستقبل اليسار علىٰ قدرته في إعادة إنتاج سياسة قومية «تتناسب» مع القرن الحادي والعشرين[١]. ويرجع هذا التقييم الاستراتيجي إلىٰ القول بأنَّ تشكلات العمل السياسي عائدةٌ في نهاية الأمر إلىٰ عاطفة الانتماء للأمة، فلا تقتحم الجموع الحياة السياسية وتصنع التاريخ إلا في صورة «شعب». ومن هذا المنظور

---

(١) ريجيس ديبراي «الماركسية والمسألة القومية» "Marxism and the National Question" عن مجلة «مراجعات اليسار الجديد» *"New Left Review"* العدد ١٠٥ *(سبتمبر أيلول-أكتوبر تشرين ١٩٧٧)* ص٣٣.

تشبه الأمم «المجموعات المُدمَجة» في فلسفة سارتر "Sartre"، وهي أكثر ثباتًا وأبعد أثرًا من الطبقة في السياسة الحديثة.

وقد يبدو هذا التعارض بين الأمَّة والطبقة لأول وهلة صوريًا من وجهة نظر علم الاجتماع، فهما ليسا مجموعتين قابلتين للمقارنة علىٰ نحو صارم. ففي حين أنَّ الطبقات الاجتماعية مجموعات تتشكَّل حول علاقات استغلال طاغية تشقّ المجتمع، تُعتبر الأمة مظهر وجود ثقافي أو سياسي مخصوص قد يتلبَّس به مجتمعٌ بأسره.

وتؤكد الحجَّة القائلة بأنَّ بروزَ البروليتاريا كقوّةٍ سياسية في التاريخ الحديث باعتبارها طبقةً وطنية فقط، علىٰ أنَّ الأمَّة والطبقة، بعيدًا عن التنافس، متكاملان علىٰ أقل تقدير. ولم ينشأ صراع مفتوح بين هذين الاثنين إلا لفترة وجيزةٍ في مستهلّ هذا القرن علىٰ مستوىٰ الصراع بين «أسطورتين» متنافستين عن المصير الوطني والأممية الاشتراكية.

ويعتقد موسوليني (Mussolini)، مستلهمًا من سورال (Sorel)، أنَّ النصر المؤزَّر للمبدأ الأول علىٰ حساب المبدأ الثاني، في تلك اللحظات النادرة والحاسمة عندما دخلا في صراعٍ مفتوح، يوفِّر دلائل ضافيةً علىٰ أنَّ الاشتراكية الأممية كانت «أسطورة أدنَىٰ».

ويبدو أنَّ هذا الحكم المعقولَ ظاهريًا يخفي السبب الحقيقي وراء فشلِ الاشتراكية الأمميّة في (عام ١٩١٤م) وفي مناسبات أخرىٰ مواليةٍ عندما وُضعت تحت الاختبار. فعلىٰ عكس الأمم-

الدول، لم يكُن لها (أي هذه الأمم - الدول) أيَّة أسس تنظيمية، وستبدو تلك اللحظات الوجيزة، التي تتجاوز فيها هذا القصور بشكلٍ استعاديّ، غير حقيقية نوعًا ما علىٰ الدوام.

ولا تعني النقطة التي يثيرها ديبراي الصفات التركيبية للأمم علىٰ العكس من الأمم، بل الأيديولوجيا التلقائية التي تقف وراء المستويات القصوىٰ للعمل الجماعي. فمشكلة الماركسية بالنسبة إلىٰ ديبراي، ليست فقط أنَّ اهتماماتها المركزية لا تؤهلها لفهم التشكُّل الغامض الذي يسِم مثل هذه التجمُّعات وشروط الانتفاضات الجماعية الكُبرىٰ (وردت العبارة في النص الأصلي بالفرنسية) وحتىٰ إمكانية الحياة الاجتماعية المنظمة.

ولا ينبئ هذا التوصيف للماركسية إلا بنصف الحقيقة؛ إذ ثمة في واقع الأمر العديد من الإضاءات حول الأسس المادية للمجتمع القرويّ ما قبل الرأسمالي في الغراندريس. ولدىٰ وصفه لما كان يعتبره الأنواع الأربعة الأساسية في أوراسيا، وهي الحضارات الشرقية والسلافية والمتوسطية والجرمانية، اعتبر ماركس أنَّ التنظُّم الاجتماعي المميز القائم علىٰ الأحقية والتعاون والاستغلال هو ما مثَّل العلاقات الجوهرية في تلك المجتمعات قبل الرأسمالية.

وتقوم الرأسمالية علىٰ التعليق والنفي التاريخيين للتنظّم التشاركيّ للمنتجين المباشرين في علاقتهم بالطبيعة وببعضهم البعض وبأسيادهم. وعندما تحررت من الأسس نصف - الطبيعية للتوفير التشاركي لمؤن المزارعين، غرقت مجالات واسعة من

الأراضي في تبعية لا مفرَّ منها للسوق؛ مما انجرَّ عنه توسُّع مطّرد للقوىٰ العاملة. وبالنسبة إلىٰ ماركس، فما دام التوالد الاجتماعي محكومًا بعلاقات التبادل تنشأ بنية المجتمع عن التفاعل التلقائيّ والعبثيّ بين قوىٰ السوق.

غير أنَّ هيجل يعتبر في كتابه «فلسفة الحق» أنَّ الدولة الحديثة ذات السيادة، ورغم أنها قائمة علىٰ هذه الحالة من الاغتراب الراديكالي إلا أنها قد تجاوزتها (أي هذه الحالة من الاغتراب) عبر تمكين الشعوب المنتظمة ضمن تجمُّعات سياسية من مجالٍ أرقىٰ في الحياة الأخلاقية والشخصية التاريخية والفعل الجماعي. وأجاب ماركس في نقده الشهير لهذا العمل، بأنَّ التجمُّع السياسي الذي تشكِّله الدولة الحديثة كان مجرد «مجتمع متخيَّل» عاجز وغير واقعي. واعتبر ماركس أنَّ هذا المجتمع المُتخَيَّلَ هو التعبير العكسيّ عن واقعٍ مغترب. وفي مقالته الموسومة بـ «عن المسألة اليهودية» يصوِّر ماركس الدولة الحديثة أو «الدولة البورجوازية المكتملة» علىٰ أنها تجمُّع ما بعد - مسيحي مجرد من كل آثاره المميِّزة. وجعل إلغاء امتيازات النظام السابق و«إلغاء» الحواجز عن المشاركة السياسية من هذه الدول «كونيّة»، أي إنها ومن منظورٍ محلي غير مقتصرة علىٰ خاصيات مواطنية معيَّنة. ولم يتطرق ماركس إلىٰ الحقيقة الجلية المُفيدة بأنّه ما دام ثمَّ تعدُّد لمثل هذه الملكيّات فلا بُدَّ من وجود مبدأ خاصّويّ سيشرّع للمواطنة ضمن أية دولة معينة، كما سيبيِّن الحدود بين هذه الدول.

وعلىٰ غرار ماركس، لم يكن هيجل يُكِنُّ الكثير من التعاطف للرومنطيقيين الذين يحتفون بالتقاليد وباللغة وبـ «الأصالة». إذ كان تركيزُ هيجل منصبًّا أساسًا علىٰ الدولة، كما كان الشأن بالنسبة إلىٰ ماركس، غير أنَّ علاقتها بالمجموعة المعرّفة ثقافيًّا، التي تستمد منها كيانها، بقيت مشكلةً وسببًا دائمًا للتوتر كما في مقالة «في المسألة اليهودية» "On the Jewish Question". وتعبِّر «الأمم» في نظريّة هيجل عن بنية المراحل في التاريخ البشري، وتنطوي كل من هذه المراحل بالتعاقب علىٰ تكشُّف اتخاذ العقل لشكلٍ ملموس في الحياة اليومية أو الأخلاقية كما يسمّيها هيجل لشعبٍ ما.

كذا كانت الأمة الصينية والهندية والفارسية واليونانية والرومانية، وأخيرًا الألمانية. فقد احتوت الصيغة المهيمنة تاريخيًّا للحياة الاستهلاكية علىٰ تجسيدات أكثر عن الطبيعة والشخصية والحرية، وينعكس ذلك إلىٰ بنية اجتماعية أوسع فتحقق تعبيرًا وتناغمًا نهائيين في مجال الحياة السياسية. وتتماهىٰ لفظة «الأمَّة» هاهنا مع معنىٰ الحضارة بشكلٍ كبير، بما هي مفهوم غير إثنيّ تمامًا وجغرافيّ بشكلٍ غامض.

وفي حقيقة الأمر، تعني «الأمَّة الألمانية» أية ملكية دستورية حديثة تشكِّل مجتمعَ السُّوقِ عبر البيروقراطية العقلانية وتمثيل العقارات والمساواة أمام القانون، ولا تعني الألمانية بالمعنىٰ الإثنيّ للكلمة.

ولا ترىٰ هذه الأمَّة الألمانية النورَ عندما يتحصل كل الناطقين

باللسان الألماني علىٰ دولة خاصة بهم (عارض هيجل نفسه هذا الهدف بعلة تفكُّك الإمبراطورية)؛ بل عندما تتمكَّن غالبية الدول الأوروبية الرائدة من تبنّي هذا المفهوم عن الملكية الدستورية الحديثة.

ويمكن تفسير تباين الشعوب علىٰ مستوىٰ التقاليد والمؤسسات والمعتقدات بمرجعية تنظيمية عُليا، لكن تبقىٰ العلاقة بين الحقيقة الإثنيَّة الدُّنيا والمسارِ الميتافيزيقي المتعالي لتكشُّف الوعي غير متكاملة.

فما الذي يجعل من الأمَّة الألمانيّة ألمانيةً بالتحديد؟

ويبقىٰ الطابع الإثنيُّ المميز للأمة تذكرةً أنثروبولوجية مبهمة في نظرية هيجل عن التطور. وفي نصّ سابق بعنوان «وضعية الديانة المسيحية» تم التطرُّق إلىٰ هذه المشكلة بطريقة مباشرة.

ويعرِّف هيجل الأمَّة هنا بشكل إيحائي، وإن لم يكن تقليديًّا، علىٰ أنها تجمُّع للعادات وللذاكرة وللمصير. فلكل أمَّة صورها وأربابها وملائكتها وشياطينها وقديسوها الذين يعيشون ضمن تقاليد الأمَّة، وتروي المربيات قصصهم وأفعالهم للأطفال حتىٰ تستميلهم وتأسرَ مخيلاتهم. وبالإضافة إلىٰ هذه الكائنات المتخيَّلة، يعيش في ذاكرة أغلب الأمم، وبخاصة الحرة منها، الأبطالُ القدامىٰ لماضي دولها.

ولا يعيش هؤلاء الأبطال فقط في مخيَّلة أممهم؛ بل إنَّ تاريخهم وتذكُّر أعمالهم مقترنان بالمهرجانات العامة والألعاب

الوطنية وبكثير من مؤسسات الدولة الداخلية أو شؤونها الخارجية وبالأعيان والأقاليم المعروفين والنصب التذكارية والمعابد العموميين[1].

ويشبه هذا المقطع النظريّاتِ المعاصرةَ التي -اقتداءً بالتقليد الرومنطيقي- تثمّن دورَ الأسطورة والذاكرة والرَّمز في تشكيل التجمّعات الإثنيَّة. غير أنَّ هيجل، وعلىٰ عكس كل الرومنطيقيين، يزعم بأنَّ التاريخَ «الحقيقي» الماضيَ قُدُمًا هو تاريخُ مثل هذه التجمُّعات؛ إذ إنَّ تطور التاريخ العالمي ترافقه عمليات محوٍ ضخمة لا تمسّ من نسيج الحياة الإثنيَّة، بل تخلق شعوبًا جديدة لتأدية مهام جديدة.

فبالنسبة إلىٰ هيجل، كان أبرز التغييرات التاريخية ما قبل الثورة الفرنسية هو صعود المسيحية (أو علىٰ الأقل الحركة الإصلاحيّة ضمنها). إذ لطالما كانت تلك القبائل الجرمانية، التي دارت في فلك هذه الثورة المسيحية، مبتورةً عن ماضيها الإثنيّ الضبابيّ والمُبهَم. فقد أفرغت المسيحية فالهالا ودمرت البساتين المقدسة واجتثت المخيلة الوطنية معتبرة إياها شعوذة مخزية وسمومًا شيطانية، وأعطتنا بديلًا عنها مخيّلةَ أمَّةٍ مناخها وقوانينها وثقافتها ومصالحها غريبةٌ عنَّا ولا صلة لتاريخها بتاريخنا الخاصّ.

---

(١) منقول عن: شلومو أفينيري، «نظرية هيجل عن الدولة الحديثة» "Hegel's Theory of the Modern State" كامبريدج، ١٩٧٤، ص٢١.

فيعيش داود أو سليمان في مخيلتنا الشعبية بينما يغفو أبطال بلادنا في كتب التاريخ للمتعلِّمين[1].

وبالنسبة إلىٰ المرحلة السابقة من فكر هيجل، يُعتبر مثل هذا التهجين باعثًا علىٰ الأسىٰ وبالإمكان عكس مساره، غير أنَّه صار يعتبره لاحقًا قانونًا ثابتًا تمامًا. إذ لا تملك الأمم التقدمية، حسب مخطّط هيجل، ذكريات إثنيَّة حقيقيةً ولا جذورًا إثنيَّة. فهم أشبه برقٍّ مكتوب عليه تاريخ متقطِّع بشكلٍ جذريّ ولكنَّه غائيٌّ أيضًا.

وترمي هذه الجولة في فكر هيجل إلىٰ كشف التوترات وتغيُّر الاهتمام خلال الوصلة بين صورتين للأمَّة باعتبارها شكلًا عامًّا من الدولة أو المجتمع الحديثين. وفي أية حالة خاصة باعتبارها تجمُّعًا «إثنيًّا» مخصوصًا قد تشكَّلت ملامحه عبر تشابكٍ تاريخي وقديم ومستمر بين اللغة والتوطُّن والحياة الدينية، وهو ما يُعبَّر عنه بال «تجمُّع القدريّ». وتعود جدوىٰ إقامة نقاشٍ علىٰ القومية بين هيجل وماركس إلىٰ احتواء نظريتهما عن تاريخ العالم لفجوة وتوتُّر بين سلسلة من البنىٰ الاجتماعية أشبه بالقانون وبين إثنوغرافية مقوّضةٍ للشعوب.

وليست الفجوة المشار إليها هاهنا مقتصرةً علىٰ الماركسية في حدّ ذاتها؛ إذ تنشأ هذه الفجوة في حقيقة الأمر من بعض المشاكل غير المحلولة في النظرية الاجتماعية الكلاسيكية:

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠.

أولًا: كيف تتوافق التضامنات الثابتة مع العلاقات الاجتماعية الحديثة- أي انعدام التحديد المعياري والفردانية اللاأدرية المنسوبة إلىٰ «الحداثة»-؟

ثانيًا: كيف تُعاش مثل هذه الهويات الجماعية ويُعاد إنتاجها؟

وختامًا: كيف تشكِّل هذه الهويات سياق العمل الاجتماعي والسياسي؟

وقد اعتبر ألتوسير مرةً أنَّ أكبر مساهمة لماركس وهيجل في فهم التاريخِ كانت تمكّنهم من تصوره علىٰ أنَّه «عملية طبيعة- تاريخية» دونما موضوع أو غاية.

غير أنَّ المرء لا يستطيع نفي السؤال عن شخصيات هذا التاريخ بكلٍّ يُسرٍ، ومن ثَمَّ عن ما إذا كانت التعبئة الوطنية أو الصراع الطبقي محرِّكها.

أندرسون والمخيّلة:

يتميّز كتيّب بينيدكت أندرسون "Benedict Anderson" الموسوم بـ "Imagined Communities" «مجتمعات متخيَّلة» ضمن الكتابات المعاصرة عن القوميّة في مدىٰ الأهمية التي يوليها لهذه القضية. وبما أنَّه قد كُتب علىٰ ضوء التبعات المخيِّبة للآمال علىٰ نحوٍ غير متوقَّع لفوز حركات التحرر الوطني في الهند الصينية -الانحدار المطّرد للتطهير العرقي في كمبوديا والتدخل الفيتنامي والحرب الصينية- الفيتنامية، ولا بُدَّ أنَّ التأمُّل السوداويَّ في دلالة

هذه الأحداث عبر الالتفات إلىٰ الماضي بصيرٌ بشكلٍ خارق للعادة. وحينما نشره بينيدكت في (عام ١٩٨٣م) عندما كان المعسكر السوفياتي شديد الصلابة، كاد أندرسون أن يتنبأ بانهياره علىٰ حدود وطنية. وباعتباره المأساة الهندية الصينية أوجًا لعقدين من العدائية بين «اشتراكيتين موجودتين علىٰ أرض الواقع»، فقد لاحظ أنَّ المتحاربين في مثل هذه النزاعات صاروا يحيلون بشكل أقلّ فأقلّ إلىٰ الأيديولوجيا الاشتراكية، وأكثر فأكثر إلىٰ «المصالح الوطنية المقدسة». وقد اعتبر أنَّ هذا الاحتضان للقومية من قِبل أنظمة متشبثة تمامًا بالأممية البروليتارية قد أكَّد علىٰ الحاجة إلىٰ إعادة تقييم جوهرية لكامل الإشكالية التي تصوّر اليسار من خلالها المسألة[1].

واستئناسًا بكوبرنيكوس (Copernicus)، يقترح أندرسون أنَّ القومية يجب ألا تُعتبر أيديولوجيا كـ «الليبرالية» مثلًا؛ بل علىٰ أنها النظير المعاصر للقرابة المقترنة برموز «الأشكال الأولية» المميزة. غير أنَّ أندرسون لا يلتزم بشكلٍ متواصل بهذا الارتباط. فهو أيضًا مشغول بتصوير الأمَّة علىٰ أنها مفتوحة بطريقة مغايرة للمجموعات المتصاهرة.

وللتدليلِ علىٰ هذا الانفتاح، يصوِّر أندرسون استعداد الأمم

---

(١) بيندكت أندرسون *"Imagined Communities"* «المجتمعات المتخيّلة»، *الطبعة الأولىٰ في لندن ١٩٨٣، طبعة مراجعة ومزيدة لندن ١٩٩١.*

الحديثة لاستيعاب الدخلاء و«تحييدهم» باعتبارهم أدلةً علىٰ كونية أديان العالم المتحمسة للتغيير. وعلىٰ امتداد الجزء الأكبر من الكتاب، أكَّد أندرسون علىٰ هذا الجانب الكوني في الأُمَّة علىٰ حساب ربطه سابقًا بينها وبين علاقات القرابات المتصوَّرة. وفي حين يجعل هذا من القوميّة تبدو شيئًا إيجابيًّا بلا شكّ، سأجادل أنا أنَّ هذا يكون علىٰ حساب إهمال غموضها المميز، وهو المنبع الأكبر لقوتها السياسية. ويعتبر أندرسون أنَّ القومية، علىٰ غرار الدين، ليست أيديولوجيا؛ لأنها ليست عقيدةً متناسقةً ولا شكلًا من «الوعي المزيّف».

ويتأسس هذا الإبراز في الأُمَّة الحديثة عبر مصنوعات يدوية عتيقة في المجتمع الديني علىٰ تجربة دعوية يعتبرها جوهريةً في كليهما. «كلُّ التجمعات الأكبر من القرىٰ البدائية حيث يكون التواصل وجهًا لوجه ... هي مجتمعات متخيَّلة. ولا يعود تميُّز هذه التجمُّعات إلىٰ مدىٰ أصالتها أو زيفها؛ بل إلىٰ الطريقة التي تُتخيَّل من خلالها»[1]. ولا تكمن الحجَّة هنا في أنَّ العالم الاجتماعي هو مجرد إرادة وتمثُّل؛ بل في أنَّ ذلك التجمُّعَ هو أيديولوجيا تلقائية عصيَّة علىٰ الدحض النظري.

وفي حين تحظىٰ الليبرالية الحديثة بالعديد من المناصرين، لا تقدِّم حلولًا «متخيَّلة» ثريَّة للمشاكل الوجودية من قبيل المعاناة

---

(١) «المجتمعات المتخيّلة»، الطبعة المراجعة، ص.٦

والمرض والموت. فبالنسبة إلىٰ أندرسون، كان الإنجاز الأكبر لديانات العالم العظمىٰ هو قدرتها علىٰ الإيحاء بـ«الحلول» لمقتضيات الوجود الوحشية عبر الأسلوب المعياريّ للتخيُّل الدينيّ، أي عبر إعطائها الشكل والمعنىٰ في الطقوس الروائية لدورة الحياة.

وتعود جذور هذا الإخلاص المسعور والتزهُّد الملتزم، الذي يمكن أن تلهمه مسيحية القرون الوسطىٰ إلىٰ الحياة الطقوسية الجماعية، لهياكل المجتمع الإقطاعيّ المنظمة علىٰ شكل شركاتٍ وليس في عقيدتها اللاهوتية. وعلىٰ الرغم من أنَّ الهويات المسيحية محليَّة بشدَّة، يمكن «تخيُّل» المسيحية، كما الإسلام، في أبعادها الواسعة عبر الحشود التي تتوافد علىٰ مراكزها المقدَّسة وعبر روايات الحجِّ التي جلبوها معهم. ولكن لم يكن ذلك حجًّا؛ بل لفيفًا ضيقًا من المتضلِّعين في اللاتينية، مما أسبغ علىٰ هذه التمثيلات نوعًا من الوحدة التي جرَّب فيها العالم القروسطيُّ نفسه وكوَّن عنه المفاهيمَ. وعلىٰ خلفية حضارية متعلمة في الغالب ومنقسمة حسب اللهجات وزراعية، أعطت هذه الوحدة اللغوية اللاتينية للكنيسة تجانسًا مؤسسيًّا مبهِرًا؛ ممَّا مكَّنها من تجاوز نفوذ كل الأمراء العلمانيين.

ويموقع أندرسون الأصول التاريخية للأمة الحديثة في الانهيار المعاصر السابق لهذا المعلَمِ الكنسيِّ الشامل. وكان الصَّدع الأول ممكنًا بفضل توسع القدرة علىٰ القراءة والكتابة باللهجة العامية ابتداءً من القرن الخامس عشر. وقد استعملت البروتستانتية الأثر

الجارف للهجة العامية في حرب عبر المناشير ضد كنيسة متشبثة بشدَّة باللاتينية، وقد تمكّنت من بلوغ ما وراء الشريحة المجتمعية للناطقين باللسان اللاتيني. وعلىٰ الرغم من أنَّ كتابات لوثر وكالفن ودعاة أقل شأنًا لم تثِر القضايا الوطنية بشكلٍ مذهبي، إلا أن أندرسون يعتبر أنَّه وبشكلٍ ما كانت الرسالة هي الوسيط نفسه. وقد تشكَّلت المجتمعات المدنية المتعلِّمة وتمايزت بشكلٍ أوضح فيما بينها، عندما وحَّدت تقنيات الإنتاج الشامل في الرأسمالية الطباعية الحديثة الأولىٰ المعاييرَ وزادت من كثافة التواصل الاجتماعي ضمن حدود لهجات لغوية معيَّنة.

ولكن كيف تُتخيَّل هذه التشكُّلات الثقافية علىٰ أنها «أمم» حسب منطق أندرسون؟ أي كيف يتملكون تجربة المقدَّس المقترنة بالعالم الديني ويمنحونها شكلًا مدنيًا ومجاليًا؟

ويعدُّ فشلُ الماركسية في معالجة البعد «المقدَّس» للدولة، أي التَوْق إلىٰ الخلود والانضمام إلىٰ مجموعة لا تفنىٰ، أحد المواضيع المتواترة في الكتاب. ويعتبر المقدَّس ثابتًا أنثروبولوجيًّا للحياة الاجتماعية المنظمة ولا يشكِّل العالم الحديثُ في هذا الإطار استثناءً؛ إذ تقتصر طرافته علىٰ حقيقة أنَّ الشكل القوميَّ الذي يتَّخذه هو في جوهره علمانيّ.

وفي حين يبدو أنَّ المقدَّس والعلمانيَّ عالمان متضادان، يعتبر أندرسون أنهما يتقاطعان بشكل جليٍّ في أبرز رمزية يدوية الصنع للأمَّة - الدولة، وهو قبر الجندي المجهول.

ويمثِّل هذا الإله المدنيُّ الغريب موضوعًا للتشارك الذي يذكِّرنا بعقيدة غابرةٍ، غير أنَّ الحميمية تُخترق هنا عبر إخفاء الهوية في المجتمع الحديث فيبدو ألا أهمية لعدم وجود أيّ كائن في القبر.

وعلىٰ الرغم من نجاحه، فإنَّ هذا الربط بين الوطني والديني يعارض حكم ماكس فيبر عن الحداثة بشكلٍ جوهري. وبدلًا من القفص الحديدي، يدفع بروز النظام الاجتماعي الحديث إلىٰ انبهارٍ جماعيّ خاصّ بها. ويحاول أندرسون التخفيف من التوتر النظريّ المُشار إليه سابقًا بين صورتين متصارعتين عن الأمَّة عبر عبارة «المجتمع المُتَخيَّل». فالمجتمع هو بالضرورة بنية اجتماعية وتجسيدٌ فنيّ للخيالِ في الوقت نفسه، ولم يتمكَّن حتىٰ ظهور الرأسمالية من خرق هذه المعادلة. وبناءً علىٰ ذلك، تصبح دلالة عبارة «الرأسمالية الطباعية» جليَّةً؛ فهي في الوقت ذاته بنية عامَّة، وهي عبارة عن الرأسمالية، وثقافة مخصوصة، ومتخيَّلة أيضًا علىٰ أنها مقدَّسة. وليس هذا قلْبًا لفكرِ فيبر فحسب؛ بل هو وبشكلٍ أكثر مفاجأة مفارقةٌ لماركس المانفيستو أيضًا. وعوضًا عن الرأسمالية وهي المدنّس الأكبر لكل المقدسات، توجد الرأسمالية الطباعية. وهي بوتقة إعادة تشكُّل مؤسساتها وقمَّته.

فما هو مدىٰ إقناع هذه المحاولة للقلب؟ إنَّ حجتها المركزية صحيحةٌ أساسًا؛ إذ تفشل الأطروحة القائلة بأنَّ البيروقراطية والرأسمالية قد خذلت العالم. وهي بذلك تعجز عن تفسير استعداد

الناس للموت في مناسبات عديدة لأجل أمتهم. ويحاجج أندرسون علىٰ أنَّ هذه الحقيقة لوحدها توحي أنَّ النظام الاجتماعي العالمي قد يولِّد تخيُّلاتٍ مقدَّسةً قويةً. وتتعامل المخيّلة الوطنية إذن مع خطورات جمَّة. غير أنَّ الخلود الذي تهبه يبدو منقوصًا نوعًا ما بالمقارنة مع الدين، وهو معْلَمٌ علىٰ موت المرء البطولي في أحسن الحالات.

وخلافًا للأنبياء، لا يستطيع القوميُّون وَعْدَ النَّاس بالخلود. وقد يُعتبر هذا خلودًا مجازيًّا فحسب، يُلَمَّحُ إليه ولكن لا يُوعَدُ به صراحةً؛ ولذا فهو لا يُحرِّضُ الناسَ علىٰ التضحية. غير أنَّنا وإذا ما ابتعدنا عن هذا التناظر مع الدِّين، واهتممنا عوضًا عن ذلك بالبنية الوظيفية لروابط القرابة تصبح حجَّة أندرسون أكثر قابليةً للتصديق. وللأسف، فإنَّ هذا التناظر المذكورَ تتطور بشكلٍ متقطِّع. فإذا كان ثمَّ رغبةٌ ثابتةٌ أنثروبولوجيًّا لتجاوز الموتِ عبر مصنوعات يدوية تحيل علىٰ التواصل الاجتماعيِّ، فمن المؤكد أنَّ العائلة وليس الدِّين هي من يقوم بهذا الدورِ بشكلٍ أَشمل.

وعلىٰ الرغم من قِدم عقائد الأسلاف، فلا تعتمد كثافةُ علاقات القرابة وأصالتها علىٰ أي اعتقادٍ في جوائز من عوالمَ أخرىٰ. إذ يهرع الملحدون والقوميون والمسيحيون بالأعدادِ نفسها لإنقاذ أبنائهم من منزلٍ يحترق. ولا يطرح أندرسون هذه المعادلة بين علاقات القرابة والقَرابات المتخيَّلة في الدولة إلا في موضعٍ متأخر من الكتاب. وفي حين أنَّ من الصواب أنَّه وخلال العقدين

الفارطين كُتب الكثير عن فكرة العائلة بما هي تجسيدٌ للسلطة، يبقىٰ مثلُ هذا المفهوم غريبًا عن الغالبية العظمىٰ من الإنسانية. بل إنَّ العائلة ما فتئت تُتصور علىٰ أنها مجالٌ للحبِّ الفاترِ والتضامن. وهكذا عادة ما يرتاح المؤرخونَ والدبلوماسيون وعلماء الاجتماع إلىٰ فكرة «المصلحة الوطنية»، غير أنَّ المغزىٰ الأقصىٰ للأمَّة لدىٰ جلِّ الناس العاديين هو أنها مجرَّدة من المصالح. ولهذا السبب دون غيره، يمكن للدولة أن تطلب من الناس أن يضحّوا[1].

وبينما يعتمد تمثيل الأمة بشكلٍ كبير علىٰ الصور العائلية، فإن صورة الأمة باعتبارها بنيةَ قرابة، كما ذكر في وقتٍ سابق، في واقع الأمر غير متوافقة مع تركيز الكتاب علىٰ الطائفة الدينية. فمن المهم أن نأخذ في اعتبارنا أنَّه علىٰ الرغم من نبرته المتشائمة في المقدمة، يطرح أندرسون وجهة نظرٍ إيجابية تقريبًا تجاه القومية، متمسكًا باعتبار الحب السياسي والتضامن هما ما يحافظ علىٰ تماسكها، لا الكراهية والمقارنة العدائية بالعدو.

وفي المقابل، فإنَّ الانتماءات الضيقة للقرابة تعتمد بدرجة مفرطة علىٰ صور الأنساب الجامدة لتأصيل مفهوم بمثل هذا السخاء للأمة. ويعمل القياس علىٰ دينٍ عالمي علىٰ تقديمٍ أفضل لصورة الأمة، علىٰ أنها منفتحة وحتىٰ عالمية في آفاقها. ويرىٰ أندرسون، مشيرًا إلىٰ الصلات بين التحول الديني والتجنيس السياسي، أنَّ

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣١.

كليهما ينبني علىٰ مفاهيم العضوية التي تلغي المصير الذي يحدده الأصل العائلي، والقرابة، والعرق. ومن المفارقات أنَّ هذه المعادلة الإيجابية مستلهمة من خطاب اللورد أكتون الشهير والمثير للجدل ضد القومية.

فتحت تأثير صدمة توحيد إيطاليا، جادل أكتون بأنَّ القومية تمثِّل ردَّة نحو مبادئ غير أخلاقية تنتمي إلىٰ العالم القديم، حيث قدمت «العلاقات الطبيعية المحضة»، مثل القرابة والنسب العرقي، أسس الانتماء السياسي. في المقابل، لم يخفِ ارتياحه لكون «المسيحية تزدهر من اختلاط الأعراق». فالدول الحديثة هي التي تفاخر باختلاط متخيَّل للأعراق، بالنسبة إلىٰ أندرسون.

ويبدو هذا التوصيف للقومية غريبًا بالتأكيد علىٰ كثير من اليساريين الذين يعتبرون تجسيدها الحقيقي في النازيّ أو في عضو من الخمير الحمر أو في رجل الميليشيات الصّربي. ولتجاوز مثل هذه الشخصيات، يعتمد أندرسون بدلًا من ذلك استراتيجية غير مقنعة في غالب الأحيان، تتمثَّل في التنقيب ضمن الشعر والأناشيد القوميين للبرهنة علىٰ أنَّه «من المُبهِر مدىٰ هامشية عنصر الكراهية في هذه التعبيرات عن الشعور الوطني»[1].

ولا يعتمد في التميز الصارخ بين الفاشية والقومية علىٰ مجرد التأويل الخيّر لمواضيع الإخاء الوطني؛ بل علىٰ اختياره لمواضيع

(١) المصدر نفسه، ص١٢٩.

الدراسة في حدِّ ذاته. وتنهل هذه المواضيع بشدَّة من الثورات الهجينة في الأمريكيتين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدساتيرها ومُثُلها الجمهورية العليا.

ويمثِّل مبدأ هذا المذهب الجمهوري الكلاسيكي إذا لم يقُم التطبيق بذلك بالنسبة إليه الشكلَ النموذجي والجوهري للأمَّة.

وقد كانت هذه مجتمعات متخيَّلة علىٰ أنها تجمُّعات وطنية علىٰ الرغم من التنوع الإثنيّ والانقسام العرقيّ الكبيرين، واخترعت عددًا من سلاسل النسب الواسعة والشاملة لمجاراة الأبعاد المدنية والمجالية. فقد يجد ابن مهاجرٍ إيطاليّ في نيويورك أسلافًا له ضمن الآباء المؤسسين المهاجرين. ولن يجد المكسيكيون الخلاسيّون الناطقون باللسان الإسباني أسلافهم في الغزاة القشتاليين؛ بل إلىٰ قبائل الأستاك والمايا والتولتاك والزابوتاك. ومثال ذلك مرسوم سانت مازتن الذي عمَّد الهنود الناطقين بلسان الكيشوا علىٰ أنهم بيروفيون. ولهذه الحركة انسجام مع حالات تغيير الديانة؛ إذ تبرز أنَّ الأمَّة متصوَّرةٌ منذ بادئ الأمر عبر اللغة لا عبر الدم(١).

ولكن ثَمَّ طرق عديدة لتكون الأمم «غير متصوَّرة في اللغة». فعبر العالم نادرًا ما تتضارب حدود الأمم - الدول وحدود التوزعات اللغوية؛ إذ تشترك العديد من الأمم في اللغة ذاتها في حين أن العديد من الأمم متعددة اللغات، وفي البعض منها ليست

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٣ وص١٤٠.

اللغة الأكثر رسمية اللغة الأصيلة لواحدة من هذه الأمة. وفي حين لا تثير النقطة الأولىٰ صعوبات لا يمكن تخطيها بالنسبة إلىٰ دعوىٰ أندرسون، تحيل النقطة الثانية -وبخاصة النقطة الثالثة- علىٰ أنَّ اللغة هي مجرد بُعْدٍ واحد في «مبدأ القوميّة». وبطريقة أكثر إشكاليةً، تثير قضية وجود أية صفات ثقافية تميُّز الأمَّة بشكلٍ مُوحَّد من عدمه.

ويولي أندرسون مكانة كبرىٰ للغة؛ لأنها تعرِّف العضوية في أمَّة ما بطرقٍ مرتبطة جوهريًا بتصوُّره المميَّز عن الأمَّة. فاللغة حميمية وطبيعية؛ بما لها من أهمية عميقة في ذهن أية جماعة إنسانية أحادية اللغة كأساس لتشكيل تصورها عن كينونة الفرد بشكل أساسي. وعلاوة علىٰ ذلك، ينشئ ثبات هذه التكوينات الثقافية وكونها محسوسةً صورة عن الأمَّة باعتبارها تجمُّعًا أزليًا. (ولا يتصور سوىٰ القليل مجرد إمكانية مستقبل بعيدٍ لا تُتحدَّث فيه لغتهم وبشكل أكثر اهتمامًا؛ لأنهم مخطئون تمامًا فإنهم قد يواجهون صعوبة في تخيُّل ماضٍ لم توجد فيه لغتهم أصلًا). غير أنَّه وعلىٰ الرغم من هذه الحميمية، فإنَّ اللغة تعرّف بشكلٍ من العضوية الجماعية التي -علىٰ خلاف العرق وحتىٰ الإثنيَّة علىٰ الأرجح- يمكن اكتسابها. فإذا كان بالإمكان اكتساب كل لغة، فإنَّ هذا الاكتساب يتطلب شطرًا من حياة المرء، فيقارن كل إنجازٍ إزاء الأيام المتسارعة. وليس ما يحدُّ اكتساب المرء لغات أخرىٰ أنها غير مسبوقة؛ بل أخلاقية المرء. ويسِم هذا كل اللغات بخصوصية

معيَّنة. وإذا ما اعتبرناها حتمية تاريخية وتجمُّعًا متخيَّلًا عبر اللغة، تقدِّم الدولة نفسها باعتبارها مفتوحة ومنغلقة في آن معًا[1].

اللغة هي ما يحدِّد وجودنا وليس حتىٰ مواقعنا في علاقات الإنتاج؛ ولهذا السبب يعتبر أندرسون أنَّ الرأسمالية الطباعية هي المحدِّد الأساسيّ للكائن الاجتماعي في العالم الحديث.

❍ الأمة الثائرة:

وتَكْمُن هفوة أطروحة أندرسون في أنَّ التشابهات الثقافية التي شكَّلتها الرأسمالية - الطباعية لا تبدو في ذاتها مجلجلة بما يكفي لتوليد التضحيات الجسيمة، التي تُبدي الشعوب الحديثة استعدادها للقيام بها لأجل أممهم. فمن السهل نسبيًّا التعرُّف إلىٰ سبب استعداد الناس للموت في سبيل دينها؛ إذ توضع قضايا أهمُّ من مجرد العيش في الحياة الدنيا في الميزان. بل إنَّه من الأصعب تصوُّر تمكُّن مجتمعات مدنية تدير شؤونها بلهجةٍ دارجة من استدرارِ القدر نفسه من الشفقة. وإذا ما كانت المجتمعات متخيَّلةً في مجازاتٍ مقدَّسة، فلا تستطيع الألفة باللسان الدارج سوىٰ تقديمِ النزر اليسير في هذا المجال مقارنة بالدين.

ويحاول أندرسون أن يعالج هذا بادعاء أنَّ التنظيم الاجتماعي للغة في العالم الحديث (المدارس والجرائد والروايات) يؤسس للإيمان بأصالة الأمَّة وخلودها. وليست حجَّته في حقيقة الأمر

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٣ وص١٣٥.

بالقوة التي تبدو عليها؛ إذ إنَّ اعتقادًا مماثلًا لا يمكن أن يشكِّل أساسًا لاضطرار المرء علىٰ تقديم التضحيات لأجل أمَّته.

إذ يمكن أن أصدِّق رغم كل شيء أنَّ الناس سيتكلمون باللسان الفرنسي في القرن الخامس والعشرين، غير أنَّ هذا مختلف تمامًا عن الإدلاء بهذا التصريح العاطفي الجسيم: «إن فرنسا أزليَّة». ولا يوحي هذا التصريح إلا بمشروعٍ وصراعٍ ونداء استنفارٍ، ولا علاقة لأيٍّ من هذا باللغة كما يُزعم.

«التضحية الجماعية» و«القدَر» و«قبر الجنديّ المجهول»، هكذا هي لغة الحرب ومجازها. غير أنَّ أندرسون لم يتناول العلاقة بين الحرب والحماسة للعضوية الوطنية كما ينبغي؛ إذ لا ريبَ أنَّ تبعاتها كانت تُربكه[1].

ولا يعود ذلك إلىٰ غياب الدولة عن معالجة أندرسون لـ «الجذور الثقافية للأمَّة». وفي حقيقة الأمر، ثمَّة نقاش مستفيض

---

(١) إنَّ الأمثلة التي يسوقها في هذا الصدد تشِي بالكثير؛ فكما أشرنا سابقًا، يعتمد كثيرًا علىٰ الصراعات المعادية للاحتلال والمنادية بالاستقلال الوطني التي تعتبر أنَّ حبَّ المرء لوطنه يفوق كرهه للشعب المُستعمِر ولثقافته في كونه (أي الكُره) مصدرًا للتضامن والوحدة الوطنيين. ولكن وإن صحَّ ذلك (وقد كان فرانتز فانون Frantz Fannon ممن يعتقدون بتمازج هذين الاثنين «حب الوطن وكره المستعمر»)، فهل ينطبق الأمر ذاته علىٰ الحروب بين الأمم؟ وتشير التأملات المبدئية في التحولات المربكة والمفاجئة، إبان حرب الهند الصينية، من الصراع ضد الإمبريالية إلىٰ الصراع الداخلي ضمن الأمة ذاتها، إلىٰ أنَّه ليس من السهل التمييز بين الحبِّ العميق والكره العميق.

لدَوْر تكوُّن الدول المستبدة في تشكُّل الشبكة الثقافية لما سيصبح أممًا بعدئذ. غير أنَّ حكم الدولة هاهنا متناظر تمامًا مع حكم الرأسمالية-الطباعية؛ إذ كانت البيروقراطيات المتفرعة في بدايات أوروبا الحديثة مجرد طريقٍ بديل للألفة باللسان الدارج، الذي نتج في أماكن أخرىٰ عن الإصلاح وعن السوق. وعندئذ تسيّر الدولة المخيّلةَ الوطنيّة بمجرد إعطاءِ شكل مجاليّ للغةٍ ما في الحياة العامة.

ولكن يعترينا الشكُّ في كون التشابهات الثقافية التي تنتجها الرأسماليةُ الطباعية كافيةً لإنتاج مجازات جوهرية، ناهيك عن المقدَّسة للمجموعة، ويصح المثل كذلك في ما يُزعم بخصوص تلك الدول المسالمة بشكل غريب.

ودون إمكانية التضحية، يبقىٰ الشكُّ يعتري مدىٰ إيحاء الأمَّة بالطفرات الشعورية للانتماء الجماعي التي ينسبها أندرسون للمخيّلة القومية.

وقد صاغ فيبر، وكان دائم الوعي بدور الهيمنة والقوة في التاريخ، العلاقة بين الدولة والهوية الوطنية بشكلٍ مُغاير وأكثر واقعيةً. فالمجتمع السياسي هو أحد تلك التجمعات التي تتضمَّن أفعالها، علىٰ الأقل في ظروف عادية، الإكراهَ عبر تعريض حياة الناس وحرية تنقلهم إلىٰ الخطر. ويُتوقع أن يواجه الفردُ الموتَ حفاظًا علىٰ المصلحة الجماعية في نهاية المطاف. ويعطي هذا للتجمُّع السياسي شحنته العاطفية الخاصة ويشيّد أسسه العاطفية الراسخة.

وقد أدىٰ تجمُّع القدر السياسيّ، أي الذي يسمو فوقَ كل صراعات الحياة والموت السياسية المعتادة، إلىٰ ظهور مجموعات ذات ذكريات مشتركة كانت لها في العديد من المناسبات آثارٌ أعمق من مجرد العلاقات في المجتمعات الثقافية أو اللغوية أو الإثنية، وتكوّن هذه «التشاركية في الذكريات» العنصر الأكثر حسمًا في الوعي الوطني[1].

وبالنسبة إلىٰ فيبر (Viber) علىٰ غرار هيجل، فإنَّ الدولة الحديثة تمتلك هدفًا تاريخيًّا ومعنىً جماعيًّا؛ لأنها تنظم مجتمعًا ما ضمن كيانٍ سياسي ذي سيادةٍ ومستعد للحرب. وفي خلال الحرب، تُتخيَّل الدولةُ علىٰ أنها مجتمعٌ يجسّد قيمًا عُليا. ويبدو الادعاء بأنَّ الأمَّة كيان ثقافي مجلجل ومصطنعٌ آسرًا، ولكن لماذا تظلُّ الأمم متحركةً علىٰ الدوام؟

ففي أوقات السلم: إذا ما ادعىٰ أحدهم أنَّ موته الوشيكَ ما عاد يزعجه لأنَّ «فرنسا أزليَّة»؛ سيظنّ العديد من الناس أنَّه قد فَقَدَ صوابه. ولكنه إذا ما أعاد صياغة المشاعر الراقية ذاتها والمؤثِّرة في طريقه إلىٰ ساحة المعركة، لن يشير إلىٰ الخطأ في منطقه سوىٰ القليلين؛ لأنَّ هذا السياقَ، وربما هذا السياق فقط، يجعل مثل هذه التصريحات معقولةً بشكلٍ عجائبيّ.

---

(١) ماكس فيبر "Economy and Society"، «الاقتصاد والدولة»، بيركلي، ١٩٧٨، ص٩٠٣.

وبشكلٍ ساخر وبعد تصويرٍ إيجابيّ للقوميّة علىٰ أنها الشغف والحب السياسيان العظيمان في العصر الحديث، يقرُّ أندرسون بأنَّ الحرب في حقيقة الأمر هي الامتحان الأكبر لخيال القومية الاجتماعية قائلًا: «إنَّ الحروب الكبرىٰ لهذا القرن خارقةٌ للعادة، لا في المدىٰ غير المسبوق لتمكينها الناس من القتل؛ بل في الأعداد الهائلة لمن اقتنعوا بالتضحية بأرواحهم. ولا تأتي فكرة التضحية المطلقة إلا مقترنةً بفكرة النقاء عبر القضاء والقدر. فيكتسب موت المرء لأجل بلاده، الذي لا يكون اختياريًّا في أغلب الأحوال، أبَّهة سياسية لا يكتسبها الموت لأجل حزب العمال البريطاني أو الجمعية الطبية الأمريكية.

ولا يمكن حتىٰ لمنظمة العفو الدولية المنافسة؛ إذ إنَّ المرءَ يستطيع الانضمام إلىٰ كل هذه الكيانات والانسحاب منها في يسر شديد»[1].

وثمة في هذا المقطع موضوعان يتعارضان تمامًا مع فكرة أندرسون عن الأمَّة. فعوضًا عن مشهد الترقية المتمثِّل في تحوُّل القرويين إلىٰ فرنسيين أو تحوُّل الكوينشيين إلىٰ بيروفيين، ترتبط قوة القومية تبعًا لذلك باستدامة حالةٍ طبيعية نوعًا ما بين الأمم. ولا تنشأ نقاوة التخيلات القومية وحتميتها تلقائيًّا من التنظيم الاجتماعيّ للهجة الدارجة؛ بل عبر مخاطر العضوية في «مجتمع الحياة والموت».

---

(١) «المجتمعات المتخيّلة»، ص١٣٢.

ولا يبدو أنَّ القومية المتخيَّلةَ بتشابهها المقدَّس مع الدِّين متجذرةٌ علىٰ الدوام في الحياة اليومية للمجتمع الحديث. وتحت ظروف عاديةٍ، ينتمي الأفراد إلىٰ عددٍ واسع من الجمعيات المتقاربة أو يتعاطفون معها، ويمكن أن تُقيم هذه العضوية بشكل معياري. ويعني ذلك أنَّ تجربة العضوية الوطنية باهتةٌ وسطحية في أغلب الأحيان. ولا تتوقف الدولة عن كونها إطارًا معياريًّا غير رسميّ وقابلٍ للاحتجاج ومن تحصيل الحاصل، إلا في حالة الصراع؛ فتصبح تجمُّعًا يأخذ بزمام المخيّلة. وليست هذه مجرّد نزعة عسكريةٍ؛ إذ أصاب أندرسون عندما قال إن تاريخ القومية لا يمكن اختصاره في ما يسمّيه «نُسخها الرسمية المدعومة من الدول».

ولم تقلّ أهمية دور تعبئة شعبٍ ما علىٰ أسس قوميةٍ في التاريخ الأكثر تبعية للصراع ضد الاستعمار والاحتلال الأجنبي. إذ انتهت حقبة قومية القوىٰ الكبرىٰ بحروبها ما بين الإمبريالية حوالي (سنة ١٩٤٥م). وبعد ثلاثين سنةً، برزت القومية المعادية للاستعمار قوةً فاعلة في السياسة الدولية. ولئن لم تقلل هذه التطورات من أهمية الأمّة-الدولة، فإنها جعلت مستقبل المخيّلة السياسية التي لا تنظر إلىٰ كل من السلطة والتحرر من منظورٍ وطني، محلَّ شكّ[1].

---

(١) ولا يعني هذا بالضرورة أنَّ الثقافات القومية عسكريةٌ بالأساس. فعادةً ما تُتخيَّل الأمةُ وهي في وضع الدفاع حتىٰ إذا كان ذلك بعيدًا تمام البعد عن واقع الحال. وبالطبع، فإنَّ العديد من الدول عاجزة تمامًا عن خوض الحروب أو في حالات أكثر ندرة مسالمة بطبعِها. وحتىٰ في هذه الحالات، تبدو ذكريات الحروب القديمة ذاتَ بالٍ في المخيّلة الوطنية.

وفي أوروبا الغربية المعاصرة وبعد خمسين عامًا من التسكين الشامل لعلاقات المصالح، يصعب التخيُّل من منطلق المقدَّس؛ إذ لا تعوَّض الأمة المحارِبة بالمشاحنات حول التعريفات الجمركية والتعويضات الفلاحية وأعمال الشغب العرضية المرتبطة بكرة القدم. وقد جردت تفاهمات ما بعد الحرب ما كان يُعرف سابقًا بالقوىٰ الكبرىٰ من الإمبراطوريات والتصاميم المميزة مؤسسيًّا والسيادة الجيوسياسية الكاملة. وحتىٰ مع تقوُّض هذه التفاهمات حاليًا، فلا سبيلَ لعكس ميراثها المؤسسي. إذ أدىٰ تحييد أيّ إمكانية للحرب علىٰ هذه الرقعة الجغرافية إلىٰ تجفيف منابع الجاذبية السياسية العظيمة في الفترة السابقة. إذن، فلم ينتج طرح التساؤلات حول مستقبل الأمَّة-الدولة عن مجرد إطلاق العنان للرأسمالية علىٰ المستويين القاريّ والكونيّ؛ إذ إنَّ المناخ الاجتماعي والثقافي بعد مثلِ هذه المدة الطويلة غير المسبوقة من السِلم عاجزٌ عن تحمُّل مواضيع مأساوية علىٰ المستوىٰ السياسي. وفي أوروبا حيث «الإكراه عبر تعريض حياة الناس وحرية تنقلهم إلىٰ الخطر»، قدرٌ محتوم مقتصر علىٰ العامل المهاجر، فظهرت تقسيمات اجتماعية وثقافية جديدة عوضًا عن التقسيمات القومية[1].

ولكن لا يؤدي نسق التطور التاريخي إلىٰ عالم أكثر جمالًا

---

(١) هل ينبئ صعود اليمين المتطرف بانعكاس لهذه التطورات؟ وما يجلب الانتباه هنا هو درجة سرعة اختفاء العداوات السابقة بين الأمم في صفوفهم. وقد عوضت حاليًا بمناوأة مشتركة للمهاجرين غير الأوروبيين.

ولطفًا بالنسبة إلىٰ أندرسون. ولا تقضي عولمة القوىٰ العاملة علىٰ الرغبة في «هويات» ثابتةٍ وواضحة وأصيلة. وبما أنَّ الأنماط المعاصرة للحياة الثقافية والاقتصادية تثبِّط بلا هوادةٍ من الرغبة في العيش ضمن مجموعات والحاجة إليه؛ تصبح هذه «التجمعات» متخيَّلةً بالمعنىٰ السلبي للكلمة، أي منقطعة عن كل شكلٍ من الواقع الاجتماعي، والالتزام المدني، وإمكانية التغيير عبر الفعل الجماعي.

وبما أنَّه لم يعُدْ قائمًا علىٰ أية تجارب حقيقية عن مصيرٍ سياسي مشترك؛ يصبح التوقُ إلىٰ هويةٍ قومية ميلًا إلىٰ الإثنيَّة شبه العتيقة المُعلَّبَة في أشكالٍ جاهزة للاستهلاك من إنتاجِ صناعة التراث. ويفسّر أندرسون كيف أنَّ مثل هذه الأمزجة قادرة علىٰ الإيحاء بشكلٍ اصطناعيّ من الانتماء رغم سطحيتها قائلًا:

«فلنتأمل الصورة الفوتوغرافية المشهورةَ للمهاجر من بيلوبينيسيا، وهو جالس في غرفته الغبراء في فرانكفورت مثلًا. والزينة البسيطة علىٰ جداره هي من ملصق سفرٍ برَّاق من اللوفتهانزا إلىٰ بارثينون تدعوه باللسان الألماني إلىٰ «أخذ عطلة تلفحها أشعة الشمس» في اليونان. وربما لم يرَ الرجل البارثينون قطُّ غير أنَّ إطار الملصق المعدّ من اللوفتهانزا يؤكد له ولكل زائرٍ هويةً يونانية قد تكون فرانكفورت هي الوحيدة التي شجعته علىٰ تبنيها»[1].

---

(١) بيندكت أندرسون، «سِفر الخروج» عن فصلية «البحث النقدي»، شتاء ١٩٩٤، ص٣٢٢. ولكن هل يُعدُّ هذا الكره لثقافة المهاجرين، الذي لا يقلّص منه حبُّهم (أي أهل البلد) لثقافتهم هم، قوميةً حقًّا؟

وقد بدأنا بالإشارة إلىٰ أنَّ الماركسيّة ينقصها تمثلٌ ملموس عن ماهية الشعب، وذلك ما يعبَّر عنه بالأنثروبولوجيا السياسية.

وهل يُتَجاوز هذا النقص إذا ما تحولت القومية نفسها شيئًا فشيئًا إلىٰ أمرٍ غير محسوسٍ و«طيفي»؟ وللأسف، لن يكون هذا صحيحًا إلا إن كانت هذه الأطياف، بعبارة ماركس، خفيفةً للغاية. وفي حين يمكن مساءلة الزعم الضمنيّ بأنَّه كان ثمَّة يومًا ما قومية أصيلةٌ خالية من الخَبث الشعوريّ والتلاعب الأيديولوجي، يتحدَّىٰ أندرسون من يرون بكل بساطة أنَّ في تجاوز الأمَّة-الدولة الوصولَ المنتظرَ بفارغ الصبر لـ«المجتمع المفتوح»: الليبرالي والمتسامح والمتعدد ثقافيًا.

ويُزعم أنَّ ثمة، في واقع الأمر، حدودًا لقدرة مجتمعٍ ما علىٰ «الانفتاح»؛ إذ تتداعىٰ المُخيّلة والتضامن وراء هذه الحدود. وقد بدأ أندرسون كتابه بالمقابلة بين الأيديولوجيات العالمية، علىٰ غرار الليبرالية والاشتراكية، وبين الأشكال الأساسية للتجمُّع الاجتماعي. غير أنَّ تلك الأيديولوجيات دائمًا ما كانت تعتمد ضمنيًّا علىٰ صورةٍ من المجتمع باعتباره التجمُّع اللامتناهي الأمثلَ. وتنبع النجاحات والإخفاقات والمساومات بين التقليدين، في جانب كبير منها، من حقيقة كون هذه التجمعات متخيَّلةً باعتبارها أممًا في العالم الحديث. وأنَّ النسخ الوحيدةَ من هذه العقائد، التي لا يوجد أيّ معيارٍ علىٰ نجاحها التطبيقي، هي تلك التي فصَّلت رسالاتها علىٰ مقاس التعاطف المحدود للأمم. إنَّ كتاب أندرسون

تذكرة علىٰ أنَّه، وفي أحسن الأحوال، كانت القومية المتخيَّلة بكلّ فجاجتها تذكرةَ دخول المعذَّبين في الأرض إلىٰ التاريخ العالمي. ويعود هذا إلىٰ أنَّ الأمَّة-الدولة هي المكانُ الذي حُدِّدت فيه رهانات الصراعات الطبقيّة الكبرىٰ لهذا القرن. وقد حاججت بأن السبب وراءَ حدوث ذلك، ضمن أُطر الأمَّة - الدولة، كان متعلقًا بدرجة الفعل العاطفي الجماعي. غير أنَّه ثمَّ طريقة أخرىٰ لمقاربة هذه المشكلة نفسها، وكان بينجامين قد اقترحها في أطروحته الثانية عشرة عن التاريخ قائلًا:

ليس الفرد ولا الإنسانية مستودعَ المعرفة التاريخية؛ بل هي الطبقة المضطهدة المناضلة. وتبرز في فكر ماركس باعتبارها الطبقة المُستضعفة الأخيرة أو المنتقمَ الذي ينجز مهمَّة التحرير باسم أجيالٍ من المسحوقين. ولطالما عارض الاشتراكيون الديمقراطيون هذه القناعة التي شهدت انتعاشة مقتضبة في صفوف المجموعة السبارتاكية. وقد اعتبر الاشتراكيون الديمقراطيون أنَّه من المناسب إيلاء دور مخلِّص الأجيال المستقبلية إلىٰ الطبقات العاملة. وبذلك فقد قطَّعوا أوصالَ قوتها العظمىٰ.

وقد أدىٰ هذا التدريب بالطبقة العاملة إلىٰ نسيان كرهها وطبيعتها الفدائية؛ إذ يتغذَّىٰ كلاهما من صورة الأسلاف المُستَعْبَدين عوضًا عن الأحفاد المُحرَّرين. وعلىٰ الرغم من أنَّ بنجامين أراد لجم هذه الذكرىٰ السبارتاكية من الماضي، فمن الواضح أنَّ المرءَ عندما يتحدَّث عن أسلافه الأموات فإنَّه يتحدَّث

عن الأمَّة لا عن الاشتراكية الأممية. وحتىٰ وإن كان الأمر كذلك، فَلم تكن هذه كلمات بنجامين الأخيرة عن موضوع الذاكرة والفعل الثوري. إذ اقترح أيضًا أنَّ الثورة لا يمكن أن تُتصوَّرَ علىٰ أنها استعادةٌ لماضٍ أسطوريّ مفكَّكٍ، فيقارن في الأطروحة الرابعة عشرة بين الثورة البورجوازية (وفي هذا السياق أعتقد أنَّه من المناسب القول «القومية») وثورة البروليتاريا.

وقد اعتبرت الثورة الفرنسية نفسها تجسيدًا لروما. فاستلهمت من روما القديمة مثلما تقتبس الموضة من ألبسة الماضي. وتتسم الموضة بميلٍ نحو الموضِعية في قلقلتها للأدغال العتيقة، فهي أشبه بقفزة نَمِرٍ نحو الماضي. غير أنَّ هذه الوثبة (أي الثورة البورجوازية أو القومية) تقع في حيزٍ تصنع فيه الطبقة الحاكمة القرار. وعندما تقع الوثبة ذاتها في هواء التاريخ الطَلْق (يستعير ماركس هنا صورة رياضة القفز بالزانة للتعبير عن التغيير التاريخي) تكون جدليةً، وهكذا فهِمَ ماركس الثورة.

وقد صارت الأمَّة مكونًا أساسيًّا في المخيلة السياسية الراديكالية للقرن العشرين. وعندما شرع الناس مجددًا في تخيُّل المجتمع بشكل مختلفٍ خلال القرن الموالي صار دور الانتماء إلىٰ أمَّة أقلَّ بروزًا. فهل يصبح القول إنَّ الطبقة العاملة هي الفاعلُ الحاسم في السياسة الراديكالية أقلَّ قابليةً للتصديق مما هو عليه الآن؟

إنَّ المغزىٰ من الاستشهاد ببنجامين في هذا السياق، هو الإشارة إلىٰ أنَّ اعتماد بومة مينرفا للتنبؤ بمآلات الأمَّة-الدولة أو السياسات الطبقية قد يبدو سابقًا لأوانه، وقد تفاجئه صراعات غير مرتقبة.

الفصل الرابع

جماعاتُ مَن «المُتخيلة»؟

تأليف: بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee)

ترجمة: مصطفىٰ عبد الظاهر

لقد عادت القومية ثانية إلىٰ تصدُّر جدول الأعمال العالمي، يعلن زعماء الدول الغربية والمحللون السياسيون، بشكلٍ يوميّ، أنَّه بعد (انهيار الشيوعية) -وهذا هو المصطلح الذي يستخدمونه في حين أنهم يقصدون تفكُّك الاشتراكية السوفياتية- يعلنون أن الخطر الذي يُهدد السلام العالمي قد أضحىٰ بعث القوميات في أنحاء العالم المختلفة. من هذا اليوم وهذا العصر الذي اعتُبرت فيه تلك الظاهرة «مشكلة» لأول مرة، قبل أن تسترعي انتباه هؤلاء المعنيين بتحديد ما يهم العامة، يبدو أن القومية قد اكتسبت سُمعة سيئة، أو عُمِد إلىٰ تحريرها من الممارسات الغامضة لمتخصصي «دراسات المناطق» وتحويلها مرة أخرىٰ إلىٰ موضوع من موضوعات النقاش العام.

لكن عودة القومية لجدول الأعمال العالمي بهذه الصورة

بالتحديد، يبدو لي كموضوع متحيزٍ لدرجة تدفع لليأس من جدوىٰ النقاش حوله. اعتُبرت القومية، حتىٰ خمسينيات وستينيات القرن العشرين، سمةً من سمات النضال ضد الاستعمار في آسيا وأفريقيا. لكن بالتزامن مع هذا، وعندما ضُبِطَت وطُبِّعَت الممارسات المؤسسية الاقتصادية والسياسية الجديدة في دول ما بعد الاستعمار تحت وطأة مفهومية من «التنمية» و«التحديث»، في هذه الأثناء، أُبعِدَت القومية إلىٰ نطاق التاريخ الاستعماري لهذه الإمبراطورية أو تلك. في هذا التأريخ المتخصص، الذي تم تحديده عن طريق أرشيفات استعمارية لا توحي إلا بانطباع سيئ، تم تقويض الطابع التحرري للقوميات عن طريق عدد لا يُحصىٰ من الدوافع والصفقات السرية والتلاعب والمصالح الشخصية.

في سبعينيات القرن العشرين، أصبحت القومية شأنًا من شؤون السياسة العرقية؛ السبب الذي يقتل الناس بعضهم بعضًا في العالم الثالث من أجله - في حروب بين جيوش نظامية في بعض الأحيان، وفي بعض الأحيان الأكثر إيلامًا في حروب أهلية قاسية مُزمنة، التي بدت علىٰ نحو متزايد عبر وسائل تكنولوجية ومادية علىٰ أنها أعمال إرهابية لا يمكن التصدي لها أو وقفها. لَطَّخ قادة النضال الأفريقي ضد الاستعمار تاريخَهم بأن أصبحوا رؤوسًا للفساد والإجرام، وفي الغالب زعماء لأنظمة وحشية. حتىٰ إن غاندي قد نُعِت من قبل بعض الطوائف الهامشية بأنَّه «نباتيّ خانع»، وحتىٰ «هو تشي منه» في أوج مجده لم يسلم من استقطاب الحرب

الباردة الذي لا يفتر. سيبدو الأمر علىٰ أنَّه لم يبقَ أي شيء في تراث القومية يمكن أن يدفع الناس في العالم الغربي لأن يشعروا بأي مشاعر إيجابية تجاهها.

يشرح هذا التحليل الجينالوجي للفكرة سببَ النظر إلىٰ القومية علىٰ أنها قوة ظلامية بدائية، لا يُمكن التنبؤ بأفعالها، وتهدد نظام الحياة المتحضرة المستقر الهادئ. ما كان قد أُزيح بنجاح إلىٰ أطراف الكرة الأرضية ذات مرَّة، يبدو أنَّه يشق طريق عودته الآن نحو قلب أوروبا، عبر أراض وقعت لوقت طويل في غياهب النسيان من هابسبورج إلىٰ روسيا القيصرية إلىٰ الإمبراطورية العثمانية. أصحبت القومية منتجًا آخر كالمخدرات والإرهاب والهجرة غير الشرعية: كمنتجات خاصة بالعالم الثالث، يكرهها الغرب، لكنه غير قادر علىٰ القضاء عليها أو منعها.

علىٰ ضوء المناقشات التي تجري حول هذا الموضوع في وسائل الإعلام، يبدو من المفاجئ للكثيرين أن يُذكر أنَّه منذ عدة سنوات لا تكاد تطول قد اعتُبرت القومية هديةً أوروبية فريدة إلىٰ بقية مناطق العالم. ولا يُذكر أيضًا أن الحربين العالميتين، اللتين اجتاحتا بقية الأرض كما هي عادة الأوروبيين، نشبتا بسبب فشل أوروبا في إدارة قومياتها العرقية. وسواء كانت القومية من النوع «الجيد» أو «السيئ»، فهي منتج من منتجات التاريخ السياسي الأوروبي بشكل كامل. وبالرغم من الاحتفاء الأوروبي بالتجانس السياسي الحالي بين الاتجاهات المختلفة، وبالتوافق السياسي

الغربي عمومًا، إلا أنَّه يبدو أن هناك أكثر من إشارة مُقلقة حول حالة فقدان الذاكرة بخصوص نشأة القومية، وأنها كظاهرة قد رُوِّضَت في محل نشأتها.

خلال كل هذا الوقت، شقَّ متخصصو «دراسات المناطق» والمؤرخون طريقَهم البائس عبر ملفات بالية من التقارير الإدارية والمراسلات الرسمية في الأرشيفات الاستعمارية في لندن أو باريس أو أمستردام، ولم ينسوا بالطبع كيف وصلت القومية إلىٰ المستعمرات. واتفقوا جميعًا علىٰ أنها وافد أوروبي، أما النقاشات في ستينيات وسبعينيات القرن في حقل التأريخ، سواء في أفريقيا أو إندونيسيا أو الهند، فكانت تدور حول ناتج تلك الفكرة ومن المسؤول عنه. دارت هذه النقاشات بين المؤرخين القوميين وبين من نعتوهم بـ «الاستعماريين» بقوة وبقسوة في أغلب الأحيان، لكن تلك النقاشات اقتصرت علىٰ تخصص «دراسات المناطق» ولم تسترع انتباه أحد خارج هذا الحقل.

قبل عشر سنوات، تمكَّن أحد هؤلاء المختصين بدراسات المناطق من إبراز التساؤل حول أصل وسبب انتشار القومية في إطار التاريخ العالمي مرَّة أخرىٰ. أظهر بندكت أندرسن، بالكثير من البصيرة والأصالة، أنَّ الأمم لم تكن منتجًا محدودًا بمعطيات اجتماعية سابقة كاللغة أو العرق أو الدين؛ بل تم إيجادها تخيليًا[1]،

---

(١) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983.

سواء في أوروبا أو أي مكان آخر. وقدم أيضًا وصفًا لبعض الأُطُر المؤسسية الرئيسة التي منحت المجتمع المتخيَّل شكلًا صلبًا متماسكًا، خاصة المؤسسات التي أبدع في تسميتها بـ «الطباعة الرأسمالية». ثم جادل عن أنَّ القوميات الغرب أوروبية قد منحت أشكالًا نمطية للقوميات التي تشكلت علىٰ أعقابها، ومنها اختارت النُخب القومية في آسيا وأفريقيا الشكل الذي ناسبهم.

أعتقد أنَّ عمل أندرسن كان أكثر الأعمال تأثيرًا، في السنوات الأخيرة، في توليد الأفكار النظرية الجديدة حول القومية، وهو بالطبع، ولست في حاجة إلىٰ التأكيد علىٰ أنَّه تأثير مقتصر علىٰ الكتابات الأكاديمية. فعلىٰ العكس من الطريقة الجاهلة الشائعة في الإعلام الغربي، التي تتناول القومية بوصفها شيئًا غرائبيًّا، حاول أندرسن أن يتناول الظاهرة علىٰ أنها جزء من التاريخ الكليِّ للعالم الحديث.

لدي اعتراض رئيس واحد علىٰ حجة بندكت أندرسن: إذا كان علىٰ القوميات في بقية أرجاء العالم -غير الغربي- أن تختار شكل مجتمعاتها المتخيَّلة من عدَّة أشكال «نمطية» أتاحتها لهم أوروبا والأميركتان في الأصل بشكل مسبق، فماذا تبقىٰ لهم ليتخيَّلوه؟ يبدو التاريخ حينها وكأنَّه قد أصدر مرسومًا يأمر بأن نبقىٰ نحن في العالم ما بعد الاستعماري مستهلكين أبديين للحداثة. وكأنَّ أوروبا والأميركتين -الموضوعات التاريخية الحقيقية الوحيدة- قد فكروا نيابة عنَّا، ليس فقط عبر سيناريو التنوير

الاستعماري والاستغلال؛ ولكن أيضًا في مقاومتنا للاستعمار، بل وفي بؤسنا ما بعد الاستعماري. حتىٰ تخيُّلاتنا يجب أن تبقىٰ استعمارية للأبد.

لا أعترض علىٰ هذه الحجة لأي سبب عاطفي؛ بل أعترض عليها لأني لا أستطيع أن أوفِّق بينها وبين الأدلة التي نملكها حول القوميات المُناهضة للاستعمار. إنَّ أكثر نتائج التخيُّل القومي قوة وإبداعًا في أفريقيا وآسيا لم تكن قائمة علىٰ الهوية؛ بل علىٰ معارضة الأشكال النمطية للمجتمع الوطني التي روَّجها الغرب الحديث. كيف لنا أن نتجاهل ذلك دون أن نختزل التجربة القومية المناهضة للاستعمار في صورة كاريكاتورية من حقيقتها؟ لأكون منصفًا مع أندرسن، يجب أن أؤكد أن اللوم لا يقع عليه وحده. أنا مقتنع الآن بأنَّ هذه العُسرة ناجمة عن أنَّنا جميعًا أخذنا الادعاءات التي تقول بأنَّ القومية حركة سياسية مأخذًا شديد الحرفية وشديد الجدية.

في الهند علىٰ سبيل المثال، سيخبرنا أي تأريخ قومي مُعتَمَد أنَّ بداية القومية كانت في العام (١٨٨٥م) مع انطلاق المؤتمر الوطني الهندي، وقد يخبرنا أيضًا أنَّ العقد السابق علىٰ هذا التاريخ كان فترة إعداد، عندما تم تأسيس العديد من الهيئات السياسية المحلية. وقبل ذلك، من عشرينيات القرن التاسع عشر حتىٰ سبعينياته، كانت فترة «الإصلاح الاجتماعي» عندما بدأ التنوير الاستعماري في «تحديث» العادات والمؤسسات الاجتماعية

التقليدية، وكانت الروح السياسية مستعدة إلىٰ حدٍّ كبير للتعاون مع نظام الاستعمار: عندها لم تكن القومية قد ظهرت بعد.

عندما يخضع هذا التاريخ لتحليل اجتماعي متطور، لا يسعه إلا أن يتطابق مع الصيغ التي قدمها أندرسن في كتابه، بما أن هذا التاريخ يستنسخ -بداخل نفسه- تاريخ الدول الأوروبية الحديثة؛ سيتحتم علىٰ تقديم القومية لذاتها أن تؤكد علىٰ صحة تحليل أندرسن للأسطورة القومية. لكني بالرغم من ذلك أعتقد أنَّ هذا التاريخ، كسيرة ذاتية للقومية، هو تاريخ معيب من حيث أساسه.

من خلال قراءتي، تخلق القومية المُناهضة للاستعمار نطاق سيادتها الخاص بين جنبات المجتمع المُستَعمَر، وتؤسس لهذا جيدًا قبل أن تبدأ في معركتها السياسية ضد السلطة الإمبريالية. إنها تفعل ذلك عبر تقسيم عالم المؤسسات والممارسات الاجتماعية إلىٰ نطاقين: المادي والروحي. النطاق المادي هو «الخارجي» المكون من الاقتصاد وقدرات الدولة السياسية، ومن العلوم والتكنولوجيا، النطاق الذي تفوّق فيه الغرب وتعثّر فيه الشرق. وبالتالي كان يجب أن يُعتَرَفَ بالتفوق الغربي في هذا النطاق وأن تُدرَسَ إنجازاته بدقة ويُسار علىٰ خُطاها. أما الجانب الآخر (الروحيّ)، هو النطاق «الداخلي» أو الباطن الذي يحمل العلامات الأساسية التي تميِّز الهوية الثقافية. وكلما نجحت التجربة في محاكاة الإنجازات الغربية في النطاق المادي، زادت حاجتها إلىٰ الحفاظ علىٰ معالم ثقافتها الروحية. أعتقد أن هذه المعادلة كانت مُكونًا أساسيًّا للقوميات

المناهضة للاستعمار في آسيا وأفريقيا[1].

هناك عدَّة آثار مترتبة علىٰ ذلك؛ أولها: تُعلن القومية أنَّ النطاق الروحي منطقة سيادة بالنسبة إليها، وترفض السماح لأي تدخل من السلطة الاستعمارية في هذا النطاق. وبالعودة للمثال الهندي، ففترة «الإصلاح الاجتماعي» قد تكونت في مرحلتين متمايزتين. في المرحلة الأولىٰ سعىٰ المصلحون الهنود إلىٰ إصلاح المؤسسات والعادات التقليدية بتدخل من السلطات الاستعمارية. في المرحلة الثانية، وعلىٰ الرغم من أنَّ الحاجة إلىٰ التغيير لم تكن محلَّ نزاع، كان هناك رفض قوي لفكرة السماح للدولة الاستعمارية أن تتدخل في الشؤون التي تلمس «الثقافة الوطنية». أزعم هنا أنَّ هذه المرحلة الثانية كانت مرحلة قومية بالفعل.

بعبارة أخرىٰ، أُبقي علىٰ الدولة الاستعمارية بمعزل عن النطاق «الداخلي/ الباطن» للثقافة الوطنية، لكن ذلك لا يعني -كما يُشاع- أنَّ هذا النطاق الداخلي لم يتعرض لأي نوعٍ من أنواع التغير. في الواقع، هنا يبدأ عمل القومية الأكثر قوة وإبداعًا وأكثر ما يُميزها تاريخيًّا؛ وهو أن تصنع ثقافة وطنية «حديثة»، وفي الوقت نفسه غير غربية. إذا كانت الأمة جماعة متخيَّلة، فهذه أولىٰ خطواتها نحو الوجود. في هذا النطاق -نطاقها الحقيقي الأساسي-

---

(١) هذه هي الفكرة الرئيسة لكتابي «الفكر القومي والعالم الاستعماري»
Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?, London 1986.

تسود الأمة حتىٰ لو كانت الدولة بين يدي السلطة الاستعمارية. تذهب تلك الديناميكيات أدراج الرياح في المشروعات التأريخية التقليدية التي تبدأ بسرد قصة القومية -فقط- من لحظة سعيها للتحصُّل علىٰ أسباب السلطة السياسية.

أودُّ هنا أن أسلِّط الضوء علىٰ عدة جوانب بداخل ما يُسمىٰ النطاق الروحي الذي تنتقل القومية في أطوارها عبر مساره. وسأقتصر في ذلك علىٰ ملاحظات حول البنغال؛ إذ تاريخها هو أكثر التواريخ أُلفةً بالنسبة إلي.

الجانب الأول هو جانب اللغة. لقد أصاب أندرسن تمامًا في فكرته حول دور «الطباعة الرأسمالية» في خلق مساحة تأسيسية لتطور لغة «وطنية» حديثة[١]. لكن حيثيات الوضع الاستعماري لم تكن لتسمح بالتخلي عن أنماط التطور الأوروبية بهذه البساطة. ففي البنغال، علىٰ سبيل المثال، كانت المبادرة من شركة الهند الشرقية والإرساليات الأوروبية في طباعة أول ما طُبع باللغة البنغالية في نهاية القرن الثامن عشر، واعتُمِدت تراكيب النثر السردي في مطلع القرن التاسع عشر، وفي الوقت نفسه، شهد النصف الأول من القرن التاسع عشر حلول اللغة الإنجليزية بشكلٍ تام محل اللغة الفارسية كلغة رسمية للبيروقراطية، وتحولها لأهم أدوات النفوذ الفكري علىٰ النخبة البنغالية الجديدة. هنا كانت اللحظة المصيرية

(١) Anderson, Imagined Communities, pp. 17-49.

لتطور اللغة البنغالية الحديثة، في منتصف القرن، عندما أخذت النخبة ثنائية اللغة علىٰ عاتقها مشروعًا ثقافيًا يهدف إلىٰ تزويد لغتهم الأم بالأدوات اللسانية الضرورية، التي تمكنها من أن تكون لغة مناسبة لثقافة «حديثة». أنشئت بنية مؤسسية كاملة من المطابع ودور النشر والجرائد والمجلات والتجمُّعات الأدبية خلال ذلك الوقت، وخارج مجال سلطة الدولة أو الإرساليات الأوروبية، أُعطيت اللغة «الحديثة» الموحدة شكلًا مميزًا. أصبحت تلك النخبة ثنائية اللغة ترىٰ أنَّ لغتها الأمَّ مسألة انتماء لهذا النطاق الداخلي أو الباطني لهويتها الثقافية، ويجب أن يُبعَد عنها أيُّ طرف أجنبي دخيل. وبالتالي أصبحت اللغة منطقة لإعلان السيادة الوطنية لأول مرة، وأيضًا عليها أن تتطور لتصبح لغة ملائمة للعالم الحديث.

لم تؤدِّ التأثيرات النمطية للغات والآداب الأوروبية الأدوار نفسها وبالحجم نفسه بالضرورة، ففي حالة الأنماط الأدبية والأعراف الجمالية الجديدة، علىٰ سبيل المثال، فبلا شك قد صاغت التأثيرات الأوروبية شكل الخطاب النقدي، لكن أيضًا كان هناك اعتقاد واسع حول عدم ملائمة التأثيرات الأوروبية للحكم علىٰ الإنتاج الأدبي الحديث في البنغال. وحتىٰ يومنا هذا، هناك فجوة متسعة بين المصطلحات النقدية الأكاديمية وبين الممارسة الأدبية. ولأقدِّم مثالًا علىٰ ذلك، سأناقش شيئًا من الدراما البنغالية بإيجاز.

إنَّ الدراما هي النوع الأدبي الأقل إشادة -علىٰ أسس جمالية-

بين نقاد الأدب البنغاليين. لكنها في الوقت نفسه، هي النوع الذي وجدت فيه النخبة ثنائية اللغة جمهورها الأكبر. عندما ظهرت الدراما البنغالية في شكلها الحديث، في منتصف القرن التاسع عشر، لم يُتح أمامها إلا نموذجان؛ الأول: الدراما الأوروبية الحديثة التي تطورت منذ شكسبير وموليير. والثاني: المدونة الدرامية السنسكريتية المنسية، التي تم إحياؤها بفضل سمعتها الكلاسيكية التي أغدقها المستشرقون مدحًا. لذا فإنَّ المعايير الأدبية التي يمكن أن تقود الدراما الجديدة في طريقها نحو أن تكون جزءًا من النطاق المميز للثقافة الوطنية الحديثة، كانت مجموعة واضحة من الأشكال النمطية الأوروبية.

لكن الممارسات المعيارية في مؤسسة المسرح العام الجديدة قد حكمت علىٰ تطبيق تلك الأنماط الأوروبية في كتابة المسرح بالاستحالة. فالعناصر التي تمكن عملًا مسرحيًّا من النجاح علىٰ خشبة مسرح بكلاكتا، كانت مختلفة أتم الاختلاف عن تلك العناصر المدرسية التي أقرها النقَّاد في الدراما الأوروبية. لم يُتوصل إلىٰ أي حلٍّ يُذكر لهذا التضارب إلىٰ يومنا هذا. ولم يزدهر في البنغال الغربية أو بنغلاديش أي نوع من أنواع الأعمال المسرحية، سوىٰ الأعمال المسرحية المدينية الحديثة الوطنية التي أصبحت تيارًا فنيًّا سائدًا في هذا المجال، وهي متميزة بوضوح عن الأعمال المسرحية «الشعبية» التي تنتجها وتحمي وجودها الطبقة الوسطىٰ المدينية المتعلمة. وعلىٰ ذلك، لم تلتق معايير تلك الطبقة

الجمالية في أية نقطة مع المعايير النمطية المستوحاة من الأدب الأوروبي.

حتىٰ في حالة الرواية: الحيلة المُحتفىٰ بها في المخيّلة القومية التي تصوِّر المجتمع علىٰ أنَّه يحيا هانئًا منذ الأبد في «زمن متجانس»[1]؛ لم تكن الأشكال الأوروبية النمطية طريقًا سهلًا للتطبيق. لقد كانت الرواية هي الأداة التي مكَّنت النخبة ثنائية اللغة من أن تطوِّر نثرًا سرديًا جديدًا، وخلال عملية وضع قواعد هذا النثر كان تأثير كلا النمطين -الأوروبي والسنسكريتي- واضحًا؛ إلا أنَّه في ممارسة الكتابة التي نالت الشعبية الأكبر، كان من الملفت للنظر أن تحوَّل الروائيون البنغال من الالتزام بأي من تلك الأنماط إلىٰ تدوين مباشر للغة الحية. إنَّ نظرة واحدة إلىٰ أي من صفحات الروايات البنغالية الأكثر شعبية، توحي بأنه من الصعب أن نحدد ما إذا كان ما نقرؤه عبارة عن رواية أم مسرحية. فخلال عملية اختراع لغة نثرية حديثة بالنظر إلىٰ الأنماط الكتابية المعتمدة، رأىٰ الأدباء البنغال -من أجل الأصالة الفنية والأدبية- أنَّه من الأفضل أن يتجاوزوا تلك الأنماط الجامدة ما كان الأمر ممكنًا.

تجلت الرغبة في بناء نسق جمالي قومي حديث متميز عن النسق الغربي في صورته الأكثر مبالغة، فيما يُسمىٰ «المدرسة البنغالية للفنون» وجهودها في مطلع القرن العشرين. وفَّرت تلك

---

(١) Ibid., pp. 28-40.

الجهود، من ناحية أولىٰ، مساحة مؤسسية للفن الهندي التخصصي الحديث، مميّزة إياه عن الحِرَف التقليدية ونشرته من خلال المعارض والطباعة ليساعد في إنشاء نمطٍ فني جماهيري عام. لكن، من ناحية أخرىٰ، صاحَبَ فكرة إنشاء مساحة فنية مؤسسية برنامج أيديولوجي متحمس لفكرة فن هندي متميز، أو فن «لا-غربي»[1]. وبالرغم من أن برنامج المدرسة البنغالية للفنون لم يصمد لمدة طويلة ولم يكتب له النجاح، إلا أنَّ جهوده استمرت حتىٰ يومنا هذا، وبالخصوص لإنتاج فن حديث وهندي في الآن نفسه.

وتم إنشاء شبكة جديدة من المدارس الثانوية جنبًا إلىٰ جنب مع مؤسسات الطباعة الرأسمالية. مرة أخرىٰ، تسعىٰ القومية إلىٰ فرض سطوتها علىٰ هذا النطاق، من قبل أن تصبح الدولة فكرة محل نزاع بمدة طويلة. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر في البنغال كانت النخبة الجديدة قد أخذت علىٰ عاتقها تعبئة جهد «وطني» لإنشاء المدارس في كل جزء من الإقليم، ومن ثَمَّ إنتاج أدبيات تعليمية ملائمة لهذا الغرض. وفي جهد متضافر مع الطباعة الرأسمالية وفَّرت مؤسسات التعليم الثانوي الجديد مساحة لتعميم اللغة والأدب الجديدين وتطبيعهما خارج نطاق سلطة الدولة. فقط

---

(١) نوقشت جهود تلك الحركة بالتفصيل مؤخرًا في عمل: Tapati Guha-Thalkurta, The Making of a New Indian Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, 1850-1920, Cambridge 1992.

مع إنشاء تلك المساحة بعيدًا عن تأثير الدولة الاستعمارية والإرساليات الأوروبية، أصبح التحاق الإناث بالتعليم أمرًا قانونيًّا، كما أنَّه كان، ولأول مرة، منذ مطلع القرن لجامعة كالكتا أن تصبح مؤسسة وطنية بامتياز بعد أن كانت مؤسسة تعليمية استعمارية، سواء من حيث المناهج التعليمية أو أعضاء هيئة التدريس أو مصادر التمويل[١].

كانت «الأسرة» موضوعًا آخر من موضوعات هذا النطاق الداخلي للثقافة الوطنية، وربما كان التأكيد علىٰ الاستقلالية والاختلاف هنا هو الأكثر درامية؛ فقد ركَّز النقد الأوروبي للتراث الهندي «البربري» إلىٰ حدٍّ كبير، علىٰ المعتقدات والممارسات الدينية، والمتعلق منها بمعاملة النساء علىٰ وجه خاص؛ وبالتالي ركَّزت المرحلة الأولىٰ من «الإصلاح الاجتماعي»، عبر الدولة الاستعمارية، علىٰ الأمر نفسه؛ ففي تلك المرحلة المتقدمة من الإصلاح اعتُبِرت تلك المساحة مساحةً خاصة وجوهرية بالنسبة إلىٰ «التقاليد الهندية». أما الحركة القومية، فلم تكن لتسمح للدولة

---

(١) لمزيد من التفصيل: A nilchandra B anerjee, 'Years of Consolidation: 1883-1904'; T ripurari Chakravarti, 'The University and the Government: 1904-24'; and Pram athanath Banerjee, 'Reform and Reorganization: 1904-24', in Niharranjan Ray and Pratulchandra Gupta, eds, Hundred Years of the University of Calcutta, Calcutta 1957, pp. 129-78, 179-210 and 211-318.

الاستعمارية بأن تُقنن «إصلاحًا» للمجتمع التقليدي، لقد أصرُّوا علىٰ أنَّ الأمة وحدها هي مالكة الحق الحصري في التدخل في مثل هذا المكون الجوهري للهوية الثقافية الوطنية. بالتزامن مع ذلك، أحدثت الطبقة الوسطىٰ القومية تغيرًا ملحوظًا لنطاق الأسرة ووضع المرأة. فقد ولدت أبويّة بطريركية جديدة مختلفة عن تلك «التقليدية»، وفي الوقت نفسه تدعي أنها مختلفة عن وضع الأسرة الغربية. فقد سُمِح «للمرأة الجديدة» أن تواكب الحداثة، لكن كان عليها في الآن نفسه أن تُظهِرَ علاماتٍ علىٰ انتمائها لتراثها الوطني، وبذلك تُصبح «حديثة» لكن «لا-غربية».

يميل تاريخ القومية كنزعة سياسية إلىٰ التركيز علىٰ معاداة السلطة الاستعمارية في النطاق الظاهري أو المادي للدولة. إنَّ هذا التاريخ مختلف عما تحدثت عنه آنفًا، فلم يكن فيه خيار للقومية من حيث نمطها سوىٰ المتاح في معرض الأشكال المُفترضة قبلًا من الدول القومية الأوروبية والأمريكية، «فالاختلاف» ليس خيارًا متاحًا في هذا النطاق المادي.

تبدأ القومية رحلتها في النطاق الخارجي -بعد أن نأخذ في الحسبان أنها قد أعلنت سيادتها بالفعل علىٰ النطاق الداخلي- عبر إدخال نفسها في مجالٍ عام جديد أسسته سيرورات الدولة الحديثة وأنماطها، أو الدولة الكولونيالية في هذه الحالة. في البداية، تنصبُّ مهمة القومية علىٰ التغلب علىٰ تبعية الطبقة الوسطىٰ الاستعمارية لتتحدىٰ قاعدة «التمايز الاستعماري» السائدة في نطاق

الدولة. يجب أن نتذكر أنَّ الدولة الكولونيالية لم تكن فقط الفاعل الذي استورد أشكال الدولة الحديثة النمطية وأدخلها إلىٰ المستعمرات؛ بل كانت الفاعل المسؤول عن «إفشال» مهمة تطبيع وجود الدولة؛ لسبب بسيط هو أنَّ المقدمة المنطقية الأولىٰ لسلطة الدولة هي قاعدة «التمايز الاستعماري»، وهو الحفاظ علىٰ اختلاف -أو غرائبية- الفئة الحاكمة عن بقية الشعب.

وبينما يتم إنشاء مؤسسات الدولة الحديثة في المُستعمرة، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر علىٰ وجه الخصوص، رأت المجموعة الأوروبية أنَّه من الضروري أن تؤسس للفرق الدقيق الذي ينبغي أن يكون بين الحاكم والمحكوم، عن طريق التقنين والقواعد البيروقراطية وإدارة القضاء وفي اعتراف الدولة بالرأي العام. إذا كان من الممكن أن يلتحق الهنود بالسلك القضائي، فهل لهم أن يُحاكموا الأوروبيين؟ هل كان من الصحيح أن يلتحق الهندي بالخدمة العامة عبر الاختبارات نفسها التي يخضع لها أي خريج بريطاني؟ إذا كُفِل للصحف الأوروبية الصادرة في الهند حق حرية التعبير، فهل للصحف المحلية الحق نفسه؟ من المفارقة، أنَّ القومية أخذت علىٰ عاتقها تلك المهمة التاريخية بالرغم من أنها كانت تصرُّ علىٰ تمايزها الثقافي عن الغرب؛ إلا أنها طالبت بإلغاء كل قاعدة التمايز في نطاق الدولة.

مع الوقت، ومع تصاعد قوة السياسات القومية، امتدَّ هذا النطاق واتسع وزاد تنوعه الداخلي، وفي النهاية اتخذ شكلًا قوميًّا،

الذي هو دولة ما بعد الاستعمار التي استقت العناصر المهيمنة المكونة لتعريفها لذاتها -علىٰ الأقل بالنسبة إلىٰ الهند ما بعد الكولونيالية- من أيديولوجيا الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ووفقًا للأيديولوجيا الليبرالية، كان يجب فصل النطاق/المجال العام عن النطاق الخاص. وطُلب من الدولة أن تقوم بحفظ حُرمة النفس/الذات الخاصة بإزاء علاقتها ببقية الذوات الخاصة الأخرىٰ. واستمدت الدولة شرعية القيام بتلك المهمة من عدم تفريقها، أو تفاضل معاملتها، وتسويتها بين الجميع علىٰ الاختلافات الملموسة الحادة بين الذوات في العِرق واللغة والدين والطبقة والفئة، إلىٰ آخر تلك التمايزات.

كانت المشكلة في أنَّ عمل النخبة الفكرية - الأخلاقية القومية انصبَّ في حقل مؤسَّس علىٰ مجموعة مختلفة من التمايزات؛ كالفرق بين الروحي والمادي، الداخلي والخارجي، الأساسي والفرعي. هذا المجال محل التنازع الذي أعلنت القومية هيمنتها عليه وتخيَّلت فيه مجتمعها الصافي الحقيقي، لم يكن لا موازيًا ولا مناسبًا لحقل يمكن تأسيسه علىٰ التفريق بين العام والخاص فقط؛ لأنَّ القومية بهذه العوامل لم تكن قادرة علىٰ التعامل بأريحية أو لا مبالاة أو مساواة مع الفروق من نوعية الدين أو اللغة أو الفئة أو الطبقة. كان المشروع قائمًا علىٰ «التطبيع» الثقافي، كما قال أندرسن من قبل إنَّ مشاريع الهيمنة البرجوازية قد امتدت لتشمل كل مناحي الحياة، لكن مع التأكيد علىٰ الاختلاف المهم أنَّه كان عليها

أن تختار موقعها الذاتي من وضع التبعية لنظام استعماري يملك أدوات التبرير الأكثر كونية وقبولًا المستَمَدَّة مما أنجزه الفكر الاجتماعي ما بعد التنويري.

نتج عن ذلك أنَّ أشكال التخيُّل التي يملكها المجتمع، كانت وما زالت صريعةً وغرقىٰ في تاريخ الدولة ما بعد الكولونيالية. وهنا يكمن جذر مأساتنا ما بعد الكولونيالية: ليس عدم إمكانية أن نفكر في شكل جديد للمجتمع الحديث، بل استسلامنا لشكل الدولة الحديثة القديم ما بعد الاستعماري. فإذا كانت الأمة جماعة متخيَّلة، وإذا كان علىٰ الأمم أن تتقولب في شكل دول؛ فإذن يجب أن تتيح لنا لغتنا النظرية أن نتحدث عن المجتمع وعن الدولة في الوقت ذاته. ولا أظن أنَّ لغتنا النظرية المعاصرة تمكِّننا من ذلك.

كتب زعيم حركة سفاديشي [وتعني بالعربية الاكتفاء الذاتي - المترجم] -بيبينشاندرا بال (١٨٥٨-١٩٣٢م) الذي كان أحد رموز مجلس الشيوخ ما قبل غاندي- قبل وفاته مباشرة، واصفًا بيوت الطلبة في كالاكاتا في وقت شبابه:

«كانت عنابر الطلبة في كالاكاتا في أيام دراستي الجامعية، أي قبل خمسة وستين عامًا، تُشبه جمهوريات صغيرة، وكانت تُدار بقواعد ديمقراطية واضحة. لم يُتخذ أي قرار إلا بتصويت أغلبية أعضاء العنبر. وفي نهاية كل شهر، ينتخب كامل «البيت» مديرًا مسؤولًا عن جمع الإيجار من الأعضاء وعن الإشراف العام علىٰ

الطعام ومهمات العنبر . . . ودائمًا ما كانوا يرجون المدير الناجح أن يقبل أن يُعاد انتخابه؛ بينما كان الأعضاء الأكثر كسلًا وإهمالًا، الذين كانوا يتكبدون ثمن سوء إدارتهم من أموالهم الخاصة، دائمًا ما يتجنبون أن يحظوا بمثل هذا الشرف.

وتمت تسوية النزاعات بين الأعضاء عن طريق «محكمة» منتخبة من كامل «البيت»، وأذكر أنَّنا سهرنا ليالي بطولها نناقش حل بعض تلك القضايا، ولم تكن قرارات المحكمة محلًّا للمساءلة أو النزاع في أي وقت. ولم يعدم الأعضاء أبدًا طريقة لفرض قرارات المحكمة علىٰ زميلهم المخالف؛ لأنَّه كان من الممكن دائمًا تهديد العضو المتمرد بالطرد من العنبر أو بتحمل كامل إيجار العنبر إن رفض الذهاب. كانت تلك هي قوة الرأي العام في هذه الجمهوريات الصغيرة، التي كانت ناجعة لدرجة أنني كنت أقابل العضو المطرود بعد أسبوع واحد من طرده فأرىٰ عليه علامات تشبه أثر المرض الملمّ، وكأنَّه يعاني حالة إعياء مفرطة.

وجرت عادة العنبر علىٰ نوع من أنواع التسوية بين الأرثوذوكس والبراهمان وبقية أعضاء تلك الجمهورية الصغيرة. لذا تمت الموافقة علىٰ حكم بالإجماع علىٰ منع أي عضو من إحضار أي طعام مختلف عن طعام العنبر . . . الأمر الذي أثار مشاعر الهندوس. لكن بالرغم من ذلك، كان هناك تفاهم ضمني بين أعضاء العنبر، جماعة وحتىٰ أفرادًا، علىٰ ألا يتدخل أي أحد فيما يتناوله أي عضو آخر خارج المنزل. لذلك كنا أحرارًا في

تناول أي طعام ممنوع داخل المنزل في الفندق الشرقي الكبير مثلًا أو سواه»[1].

اللافت للنظر في هذا الوصف ليس مبالغاته الواضحة أو الصورة الرومانسية المصغرة التي يرسمها للشكل السياسي المتخيل لأمة تحكم نفسها، لكن في الاستخدام المتكرر للمصطلحات المؤسسية المستقاة من الحياة السياسية المدنية الأوروبية الحديثة (مثل: الجمهورية، الديمقراطية، الأغلبية، الإجماع، الانتخاب، البيت، المحكمة، وهكذا) لوصف مجموعة من النشاطات التي لا تتناسب البتة مع البيئة الأصلية التي أفرزت تلك المصطلحات. لم يقم سؤال «تسوية» علىٰ التفريق بين العام والخاص؛ بل كان قائمًا علىٰ التفريق بين الداخلي والخارجي؛ الداخلي حيث يجب أن يسود ويُطاع رأي الأغلبية، أما الخارجي فكان عالم الحريات الشخصية. وعلىٰ الرغم من أنَّ التصويت في «البيت» كان القوة التي تحدد الإجماع في النطاق الداخلي؛ إلا أنها لم تكن تتشكل بعدد أصوات الأفراد أو تشكلهم في جسد واحد بقدر ما كانت تعبيرًا عن إجماع مجتمع يتسم بالجدَّة المؤسسية -لأنَّ بيوت الطلبة في النهاية كانت غريبة علىٰ التقليد- ويتسم بالتنوع الداخلي، وعلىٰ ذلك يبدو أنَّ له مطالب أَولىٰ بالرعاية من مطالب أعضائه كأفراد.

---

(١) Bipinchandra Pal, Memories of My Life and Times, Calcutta 1932, reprinted 1973 pp. 157-60.

لكن ما استخدمه بيبينشاندرا من مصطلحات إجرائية برلمانية لوصف تلك النشاطات «الجماعانية communitarian» لبيت طلبة كمثال على الأمة، لا بدَّ وأن نأخذ في الحسبان أنها ليست مجرد حالة شاذة. إنَّ هذه اللغة دلالة متراكبة حقيقية بين خطابين، وبالتبعية بين نطاقين من نطاقات السياسة. كانت هناك محاولة في التأريخ الهندي المعاصر للحديث عن هذين النطاقين على أنهما نطاق «النخبة» ونطاق «التابع»[1]، لكن النتيجة الملحوظة لهذه المحاولة أنها مثَّلت أنَّ كلا النطاقين لا يمثلان حدًّا أو ضدًّا للآخر فقط؛ لكن عبر سيرورة الصراع كان كل منهما عاملًا مشكلًا في نشأة الآخر.

وبالتالي، فإنَّ وجود العنصر الشعبي أو تمثيل الطوائف المختلفة في التنظيم الدستوري الليبرالي لدولة ما بعد الاستعمار لم يكن يقصد له أن يفهم على أنَّه علامة على عدم أصالة أو عدم نقاء نطاق النخبة السياسي؛ بل كان اعترافًا من قبل النخبة بوجودٍ حقيقي لنطاقٍ سياسي للتابعين، ولم يكن هذا الاعتراف إلا من باب فرض النخبة هيمنتها على نطاق سياسة التابعين، والتواضع على طريقة محددة للتفاوض على الخضوع بشروط تضعها سياسة النخبة. على

(١) لمزيد من التفصيل راجع: Ranajit Guha, ed., Subaltern Studies, vols 1-6, Delhi 1982-90. The programmatic statement of this approach is in Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', in Guha, ed., Subaltern Studies vol. 1, Delhi 1982, pp. 1-8.

الجانب الآخر، أصبح وجود نطاق سياسة تابعة أمرًا مقبولًا، حتىٰ إنَّ هذا النطاق قد اعتاد علىٰ مكانته تلك ووطَّد نفسه علىٰ التعامل مع الأنماط المؤسسية التي صنعتها النخبة. وبالتالي، فإنَّ الهدف ليس ترسيم حد ساذج يعرف كلا النطاقين بمعزل عن الآخر، وهذا هو المطلوب لتفكيك الادعاءات التاريخية القومية الشمولية. إنَّ المرجو الآن أن نتعقب -عبر تاريخ كلا النطاقين إذ شكَّل كل منهما الآخر- طريقة تعريف هذين النطاقين عن طريق مشروع الهيمنة الحداثي القومي، وعلىٰ جانب آخر، عن طريق شظايا المقاومة المتعددة لهذا المشروع التطبيعي. هذا ما أريد أن أضعه موضع الاختبار. وبما أنَّ السؤال سيمتد إلىٰ حقيقة حدود عالمية نظام السلطة الحديث المزعومة -بما يستتبع ذلك من مساءلة لضوابط المعرفة ما بعد التنويرية- ربما يُفهَم كنتيجة لذلك أنَّ هدف هذا البحث هو التأكيد مرة أخرىٰ علىٰ الاستثناء الهندي أو «الشرقي» بالأحرىٰ. إنَّ هدفي من هذا البحث أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير، وأكبر طموحًا؛ فهو لا يقتصر حتىٰ علىٰ تحديد الشروط الخطابية التي جعلت من نظريات الاستثناء الهندي ممكنةً؛ بل ويوضح أنَّ هذا الاستثناء المزعوم ملازم لكونه عنصرًا من عناصر القمع بالقوة حتىٰ في نمط السلطة الحداثي العالمي المزعوم.

تمكننا التوضيحات الأخيرة من أن نقول إنَّ الدعوىٰ العالمية التي تطلقها الفلسفة الاجتماعية الغربية الحديثة، مقيَّدةٌ في ذاتها بمتغيرات السلطة العالمية. بعبارة أخرىٰ، إنَّ «العالمية الغربية» لا

تقل عن «الاستثناء الشرقي» في كونها فكرة شمولية لكن أكثر تنوعًا وثراءً. يمكّننا هذا الاستنتاج ليس فقط من أن نفكر في أشكال جديدة للمجتمع الحديث، كالتي مارستها القوميات في آسيا وأفريقيا منذ ولادتها كما أزعم، ولكن أيضًا من أن نفكر في أشكال جديدة للدولة الحديثة ذاتها.

المسألة إذن أن نُطالب لأنفسنا -نحن الذين خاضوا تجربة الاستعمار- بحرّية تخيُّل ما هو مناسب لنا. ونحن نعلم جيدًا أنَّ مثل تلك المطالبات لا يمكن أن تتم إلا كطعونٍ علىٰ حقل السلطة. ويجب علىٰ الدراسات، وفي كل تخصص علمي علىٰ حدة، أن تتحمل التعامل مع أثر سجالات لم تتواضع علىٰ تسوية. ويجب أن أؤكد أخيرًا، أنَّ المطالبة بشيء بالنيابة عن شظية من شظايا أمة لن يكون من المفاجئ أن تنتج هي نفسها خطابًا متشظيًا، وأنَّ الاعتذار عن ذلك سيكون من نافلة القول.



الفصل الخامس

«القومية و العقلانية»

تأليف: مايكل هيكتر (Michael Hechter)[1]

ترجمة: معتز الغضباني

شهدت السنوات الأخيرة تفشيًا وبائيًّا للعنف علىٰ خلفية القومية في العالم. فعلىٰ سبيل المثال: انبثقت (سنة ١٩٩٤م) ثماني عشرة حربًا من أصل الثلاث والعشرين حربًا المندلعة آنذاك عن التحديات القومية أو العرقية التي واجهتها الدول. وقد شرَّدت النزاعات العرقية أو القومية حوالي ثلاثة أرباع اللاجئين في العالم أو كانت سبب فرارهم «من بلدانهم». ونتيجة لذلك، فقد كرِّس الكثير من الاهتمام في الآونة الأخيرة لسؤالين: هل يُمكن احتواءُ هذا العنف - مثلًا عبر الرجوع إلىٰ مؤسسات مخصوصة أو سياسات معينة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فيمَ تتمثلُ هذه المؤسسات؟ وينقص الإجابات علىٰ هذه الأسئلة الحيوية الوضوحُ.

---

(١) مايكل هيكتر، أستاذ في علم الاجتماع بجامعة واشنطن. أحدث كتبه كتاب: "Containing Nationalism" «احتواء الأمَّة»، (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٠).

إذ يعود جزء من هذا الغموض إلىٰ خلافات جوهرية حول دوافع المنتمين إلىٰ الحركات القومية، وبشكل أكثر تحديدًا، عن مدىٰ عقلانية القومية.

ولكن يرىٰ بعض المراقبين أنَّ القومية تفتقد إلىٰ أي أساس عقلاني؛ إذ لا تنتج عن أية حسابات نفعية بل عن مشاعر وعواطف عميقة تكاد تكون ثابتة. وإذا كانت القومية متأصلة في الإنسان، فبالكاد توجد سبيل لاحتوائها. وسنكون كمن يريد احتواء قدرة إعصار «آل نينيو» (El Nino) التدميرية.

وبالمقابل، إذا كانت القومية نابعة من جذور عقلانية، يصبح تأثير المؤسسات التي تحد من حوافز الأفراد للانضمام إليها مسألة قابلةً للتصوّر. وبالتالي تتوقف آفاق احتواء العنف القومي علىٰ مدىٰ عقلانية القوميين - أي مدىٰ استجابتهم للحوافز المؤسسية. ولكن، هل يملك العنف القومي أسسًا عقلانية؟

فلنفحص ثلاثة أمثلة مستقاة من أنحاء مختلفة من العالم عن العنف ذي الخلفية القومية. ولننطلق من سريلانكا، حيث هرع رجل من خلال الموكب نحو الرئيس بريماداسا (Primadasa)، البالغ من العمر ٦٨ عامًا، وفجَّر نفسه في خضم احتفال بهيج بعِيد العمال يُجرىٰ في مدينة كولومبو في (عام ١٩٩٣م). وقد أدت هذه الحادثة إلىٰ مقتل الرئيس والانتحاريّ علىٰ الفور، إضافة إلىٰ عشرة أشخاص علىٰ الأقل.

وقد حمَّلت الحكومة نمور التاميل المسؤولية، وهي مجموعة

متمردة كانت قد شنَّت حربًا انفصالية لمدة عشر سنوات في شمال البلاد وشرقها، واستخدمت الانتحاريين في الماضي لقتل مسؤولين حكوميين وعسكريين (Gargan, 1993). ورغم أنَّ مثل هذه التضحية بالنفس باسم قضية قومية أمر نادر الحدوث نسبيًّا، فإنها ليست معزولة.

وعلىٰ سبيل المثال: كان أعضاء الجيش الجمهوري الإيرلندي المضربون عن الطعام في مراكز الاحتجاز بإيرلندا الشمالية علىٰ استعداد لدفع حياتهم ثمنًا في سبيل حركتهم الوطنية. كما مهَّد انتحاريو حماس في «إسرائيل» الطريق لانتصار حزب الليكود المتشدد في الانتخابات «الإسرائيلية» (سنة ١٩٩٦م).

وننتقل الآن إلىٰ قلب العاصمة إنجلترا، حيث استهدف اثنان من أعضاء الجيش الجمهوري الإيرلندي في فيلم "Patriot Games" «باتريوت غايمز»، سياسيًّا بريطانيًّا بارزًا بالاغتيال. (كان هاريسون فورد لحسن حظِّ السياسي البريطاني البارز، علىٰ مقربة لإحباط مخطط القتلة). وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه القصة خيالية، إلا أنَّ جوهرها كان حقيقيًّا (Feldman, 1991).

أين ينتهي بنا المطاف؟ إلىٰ تلك المنطقة التي كانت تُعرف باسم يوغوسلافيا. فقد عاد بعض من الكرواتيين في أواخر (أكتوبر ١٩٩٢م) بعد أن كانوا قد فرُّوا من المدن في كرايينا التي تم احتلالها من قبل القوات الصربية إلىٰ ديارهم السابقة تحت حماية القوات الأممية. لكنهم سرعان ما اكتشفوا أنَّ المسلحين الصرب

قد دنَّسوا قبور أجدادهم؛ إذ كان الصرب قد سحبوا أغطية القبور الكرواتية ثمَّ خرَّبوا الجثث بالرصاص. ويكشف هذا الحدث الغريب عن لا عقلانية كبرىٰ. إذ يجب أن تكون مشاعر فيَّاضة وغريبة قد سيطرت علىٰ الصرب، لكي يبذروا ذخيرة ثمينة علىٰ كرواتيين أكل الدهر وشرب علىٰ جثثهم. "Fearon, 1994".

وليس من الغريب إذن أن تدفع مثل هذه الروايات المراقبين لاعتبار القومية لا عقلانية؛ إذ إنَّ:

«القومي المتشبع بالقومية هو بالأساس رومنطيقي، وليس عقلانيًّا. وهو مجتمعي وليس فردانيًّا. إذ يتمحور تفكيره حول روح شعبه وثقافته، وليس حول المساومات و الحسابات. فهو مستعد للدفاع عن قضيته علىٰ الرغم من أي عدد من الحجج العقلانية التي تبرهن علىٰ عدم صحتها» (Birch1989, 67).

ولا تزال ثمَّ عناصر «غير عقلانية» هي بمثابة ألغام في هيكل الدول والنظرة المستقبلية للقومية والأسطورة المؤسسة لها؛ إذ تكشف الصراعات التي توتر الوضع الجيوسياسي لكوكبنا في كثير من الأحيان عن جذور أعمق من مجرد صراع حول مصالح اقتصادية وحسابات سياسية. فتنبع كثير من هذه الصراعات، وربما أكثرها مرارة وطولًا، من هذه الجذور غير العقلانية (سميث Smith ١٩٨٦، ٣٦٣). وتتجاوز المشاعر التي يحركها الصراع العرقي بكثير ما يمكن أن ينبع من أي «تضارب مصالح» (Horowitz هورويتز ١٩٨٥، ١٣٤-٣٥). وكما أشار شاتوبريان

(Chateaubriand) منذ ما يقارب مائتي عام: «لا يعتنق الرجال الموت من أجل مصالحهم. بل يفعلون ذلك فقط من أجل عواطفهم». وبعبارة أخرىٰ: لا يموت الناس طواعية لأجل حسابات عقلانية Connor) كونور ١٩٩٣، ٢٠٦).

ولكن قبل التسرع في الحكم، يجب أن نضع في اعتبارنا أنَّ الادعاء بأنَّ القومية غير عقلانية يمكن أن يعني شيئين مختلفين تمامًا. فمن الواضح أنَّ القومية يمكن أن تكون لا عقلانية بشكل مركَّب؛ إذ غالبًا ما تترافق مع عواقب غير محمودة، مثل التدهور الاقتصادي والحرب الأهلية. ويمكن التشكيك في مدىٰ ارتباط هذه النتائج باللاعقلانية الفردية، ولكن من المعروف أنَّ العديد من الظواهر غير المرغوب فيها -مثل حركة المرور ساعة الذروة، والصيد الجائر، والتلوث البيئي- تمثل مخلفات تفكير هو في الأصل عقلاني (Kollock كولوك ١٩٩٨).

ولهذا السبب، يعتبر الادعاء بأنَّ القومية قد تكون نتاج اللاعقلانية الفردية الأكثر استفزازية. إذ يرىٰ عالم الأنثروبولوجيا كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) (غيرتز ١٩٩٤، ٣١) أنَّ القوميين يعتبرون تماهي الدم واللغة والتقاليد «قادرًا علىٰ سيطرة متعالية عن التوصيف، ولا يمكن مقاومتها أحيانًا. إذ يجد المرء نفسه ملزمًا تجاه قريبه، جاره، أو من يعتنق دينه. ويعني هذا في حد ذاته أنَّ هذا الولاء لا ينبع فقط من مودة شخصية أو ضرورة عملية أو مصالح مشتركة أو التزامات، ولكن علىٰ الأقل ينبع إلىٰ درجة

كبيرة من قيمة تكتسيها تلك الروابط في حد ذاتها».

ويتميز العمل الفردي العقلاني بكونه وسيلةً لأجل غاية محددة. يبلغ الناس درجة من العقلانية تجعلهم يبتغون أنجع الوسائل للوصول إلىٰ غايتهم المفضَّلة. قد تكون هذه الغايات مادية أو غير مادية. ولهذا يعتبر الناس غير عقلانيين عندما يتخذون مسارًا بغضِّ النظر عن عواقبه الممكنة علىٰ رفاههم الشخصي. ولا يعني هذا بالضرورة الحكم علىٰ الأفعال غير الأنانية علىٰ أنها غير عقلانية طالما تؤدي هذه الممارسات إلىٰ نوع من الارتقاء بمستوىٰ الرّفاه الشخصي. فقد يكون الانتحار أحيانًا عقلانيًّا إذا صار بديلًا عن حياة قد تختزل في معاناة جسدية شديدة وغير منقطعة. ولكن الانتحار السياسي لا يمكن أن يكون عقلانيًا؛ إذ لا يمكن اعتبار الروابط الاجتماعية ملزمةً بغضِّ النظر عن عواقبها علىٰ الرّفاه الشخصي.

ونعود الآن إلىٰ الأمثلة الثلاثة التي ذكرناها. كيف يمكن أن يكون الموت التطوعي من أجل قضية، الانخراط في الإرهاب، أو تبذير الذخيرة علىٰ جثث في مقبرة عقلانيًا؟ ومن بين هذه الأمثلة الثلاثة، المثال الوحيد الذي يرتقي إلىٰ درجة اللاعقلانية هو السريلانكي؛ وذلك لكون الانتحاريين يعلمون علم اليقين أنهم سيقضون نحبهم في أثناء أداء مهماتهم[1].

---

(١) هل يمكن اعتبار العمليات الانتحارية السياسية التي يقوم بها شبان نمور التاميل عملًا عقلانيًّا؟ لا يمكن تقديم إجابة قاطعة؛ لأنَّ النقاش مستمر بين علماء الاجتماع عن=

وقد اتخذ الجيش الجمهوري الإيرلندي بالمقابل إجراءات مكثفة للحد من المخاطر التي يتعرض لها قناصته. إذ تتضمن حتىٰ العمليات التي في ظاهرها فردية، مثل هجمات القناصة، تخطيطًا مفصلًا وتنسيقًا بين الكثير من المشاركين - من المسلح، إلىٰ عناصر الدعم وتوفير الأسلحة والذخائر، والمركبات، حتىٰ المدنيين المتعاطفين.

فاستخدم القناصة شبه العسكريين عادة "runback"، أو مسلك هروب من قوات الاحتلال البريطاني في إيرلندا الشمالية. وكانت الجدوىٰ من المهرب توفير الحد الأقصىٰ من الأمان للقناص

= مكانة المعتقد من الفكر العقلاني ويصرُّ بعض الكتاب، مع باريتو (Pareto)، أنَّ العميل في حاجة إلىٰ معتقدات صحيحة علميًّا للتصرف بعقلانية (إلستر Elster ١٩٨٩). علىٰ هذا الأساس، كل عمل مبني علىٰ الإيمان أو المعتقد الديني هو عملٌ غير عقلاني. وبما أنَّ البحوث العلمية تقوم علىٰ الفرضية الميتافيزيقية بأنَّ الكون يعمل وفقًا لنظام ما؛ فإنها تصبح هي أيضًا غير عقلانية في نظر باريتي. وقد مال البعض الآخر إلىٰ مفهوم أكثر ذاتية للفعل العقلاني (١٩٩٦ بودون Boudon). وعلىٰ هذا الأساس، الانتحار السياسي عقلاني إذا كانت لدىٰ مرتكبيه قناعة راسخة بأنهم سيلقون التعويض المناسب في الآخرة. ولكن هذا يثير المزيد من التساؤلات. فهل ينبغي لنا أن ننظر إلىٰ مرضىٰ الفصام وجنون الاضطهاد الذين يلبسون مثل نابليون علىٰ أنهم عقلانيون أيضًا؟ بالكاد، ولكن لمَ لا؟ وتتمثَّل فكرة بوبر (Popper بوبر ١٩٩٤) في أنَّ العقلاء يجب أن يظهروا استعدادًا لإعادة النظر في معتقداتهم عند مواجهة أدلة معاكسة كثيرة توفر الإجابة الممكنة. وبما أنَّه الخيار الفكري الأكثر اتزانًا؛ اخترت في هذه المقالة أن أعتبر الانتحار السياسي غير عقلاني.

وفريقه. يجب توفير الأمن لحثِّ العناصر العقلانية على القيام بعملٍ محفوف بالمخاطر كمهاجمة ناقلة جند مدرعة للجيش البريطاني. وخلافًا لما حدث في المثال السريلانكي، يفترض بالمشاركين هنا أن يمتلكوا حدًّا أدنى من حب الذات[1].

وقد يبدو هذا السلوك عقلانيًّا بما فيه الكفاية، لكن ما الذي يدفع عاقلًا للانضمام إلى منظمة غادرة مثل الجيش الجمهوري الإيرلندي؟ في حين أنَّه من السهل أن نقدر ذلك، قد يمكننا تقبُّل واقع أنَّ المنظمات القومية تتبنى أحيانًا العنف كخيارٍ استراتيجي للوصول إلى أهدافها، هل يتعذر تفهم ركوب بعض الأفراد خطر الإصابة أو العقاب أو حتى الموت لأجل أن يعمَّ الخير الذي تجلبه السيادة على أمتهم؟ ليس الأمر بذلك الغموض.

ويخلص المرء إلى أنَّ استخدام وسائل عنيفة قد يغري البارعين في العنف، ويثني الآخرين الذين يفتقدون إلى المهارة أو الرغبة في ذلك. ولكن هناك سبب أعمق، كذلك يملك الأعضاء القدرة على خوض مخاطر كبيرة من أجل مجموعة متماسكة تتبنى وسائل عنيفة (وينطبق الأمر نفسه على عصابات المدن الأمريكية أو المافيا الصقلية). فليست المخاطرة غير عقلانية؛ إذ تجذب رؤوس

---

(١) وعلاوة على ذلك، تكشف التحليلات الإثنوغرافية لأعمال الشغب بين المجموعات العرقية في سريلانكا، والهند، وغيرها من دول جنوب آسيا، أنَّ المشاركين كانوا عادة منظمين ويعملون في إطار قصدي، وفي كثير من الأحيان مع تواطؤ الشرطة وغيرها من السلطات(Tambiah 1996 . تامبياث).

الأموال الاستثمارية في وول ستريت (Wall Street) المستثمر، ولطالما أدىٰ الناس بها أعمالًا تنبني علىٰ المخاطرة. فعلىٰ الرغم من الخطر الذي يمثله العمل علىٰ بناء ناطحات السحاب، أو أن يكون المرء شرطيًّا أو رجل إطفاء، فإنَّ استعداد الناس لشغل هذه الوظائف ليس مدعاة للحيرة. ولا تختلف المخاطرة التي تنطوي عليها العضوية في جماعة قومية عنيفة عن هذا كثيرًا.

فماذا عن المثال اليوغسلافي؟ إنَّ ما يبدو غير منطقي علىٰ السطح يمكن أن يكون له تفسير براغماتي. إذ يقول فيرون "Fearon" إنَّ سلوك المدفعية الصربية كان ذا هدف واعٍ يتمثل في تعميق الشرخ بين الصرب والكروات. وقد تمَّ التقليل من أهمية هذا الشرخ في ظل نظام تيتو "Tito"، وكان هناك اندماج اجتماعي كبير (الذي تدل عليه النسب العالية نسبيًا في الزواج بين القوميتين). وقد كان لتدنيس المقابر الكرواتية في هذا السياق تأثير يمكن التنبؤ به؛ فقد عمَّق علىٰ الفور الشرخ بين الصرب والكروات.

وتكتسي قبور الأجداد أهمية بالغة في كل من الثقافة الصّربية والكرواتية. فعلىٰ سبيل المثال: تُقام الاحتفالات وتقدَّم القرابين بصفة دورية عند قبور أعضاء الأسرة المهمين. وقد علمت المدفعية الصّربية هذا، بطبيعة الحال، وعلمت أنَّ الكروات يعلمون ذلك، وعلموا أنَّ الكروات كانوا يعلمون أنهم علىٰ علمٍ بذلك. فكان تدنيس المقابر جزءًا من خطة محسوبة من قبل المتطرفين الصّرب لجعل التعايش العرقي مستحيلًا عن طريق نشر الكراهية وتعميقها

بين المجموعات. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلىٰ السياسة الصّربية في الاغتصاب المُمنهج في حرب البوسنة. تؤدي هذه التدابير إلىٰ أكثر من مجرد جعل مسلمي البوسنة أو الكروات أكثر حقدًا من أن يعيشوا مع الصّرب في المستقبل. فهي موجهة أيضًا لجعل الصّرب الأقل تعصبًا غير قادرين علىٰ العيش مع المسلمين أو الكروات؛ نظرًا للخوف من الانتقام أو التمييز (Fearon 1994).

وبينما كان الصّرب في الثمانينيات الحاملون للأيقونات الصّربية يعاملون بازدراء حتىٰ من قبل العديد من أمثالهم من الصّرب، أضحىٰ الصّرب معرضين للعقوبات إذا فشلوا في إظهار ولائهم للهوية الصّربية. فقد تعرَّض الصّرب الذين تمسكوا بهويتهم اليوغوسلافية لعقوبات قاسية (Glenny 1993). وقامت الوحدات شبه العسكرية الصّربية التي اجتاحت القرىٰ البوسنية متعددة الأعراق بقتل الصّرب المتبنين للاندماج العرقي قبل أن يوجهوا اهتمامهم لأي مجموعة أخرىٰ. (Mozjes 1994) .

ويمثِّل الوقت والجهد الذي تم تكريسه لتدنيس القبور الكرواتية خيارًا استراتيجيًّا لعلمهم أنَّ الكروات لا بدَّ أن يعتبروا هذا السلوك عدائيًّا للغاية وأشبه بحرق الصليب في الجنوب الأمريكي. وقد عوَّل المتطرفون الصّرب، في المقابل، علىٰ قدرتهم علىٰ التنبؤ بردة فعل الكروات إزاء هذا الاستفزاز.

إذن، يملك قَدْرٌ لا بأس منه من العنف القومي، الذي في ظاهره يبدو غير عقلاني، بعض الأسس العقلانية علىٰ الأقل. وإذا

كان العنف القومي إلىٰ حدٍّ كبير، إن لم يكن كليًّا، نتيجة لعملٍ عقلاني، فهذا يشير إلىٰ أنَّه في ظل ظروف معينة يمكن احتواؤه؛ لأنَّ الجهات الفاعلة العقلانية سوف تستجيب للحوافز المؤسسية. وإذا كان الأمر كذلك، فما هي أنواع المؤسسات التي بإمكانها احتواؤه؟

هنا قد يعتقد الكثيرون أنَّ النظرية بشكلٍ عام، أو نظرية الاختيار العقلاني علىٰ وجه الخصوص، تستطيع تقديم إجابة علىٰ هذا السؤال. علىٰ سبيل المثال: كنت مؤخرًا قد طُلب مني كتابة مقال لموسوعة عن «نظرية الخيار العقلاني في القومية»، وقد رفضت بعد بعض التفكير العرضَ لعدم إيماني بوجود مثل هذا «العنصر الخرافي».

وأخص بالذكر، لتجسيد هذه الفكرة، مؤسسة لطالما ارتبطت بالقومية. فقد كانت إحدىٰ أكثر الأفكار تأثيرًا في النظرية الاجتماعية، التي تعود إلىٰ القرن السادس عشر للمنظر السياسي الألماني Althusius، هي أنَّ اللامركزية -أو الفيدرالية- هي النظام الأنسب لحكم الوحدات السياسية متعددة الأعراق. كما دافع عن هذه الفكرة بشراسة العالم السياسي وليام ريكر (William Riker) (١٩٦٤م). فوفقًا لريكر، الاتحاد هو نتيجة صفقة بين حكام الدولة المركزية وقادة الوحدات الفرعية الإقليمية. ويتمثل نجاح هذه المقاربة، كما هو الحال في جميع المساومات، في كونها تخاطب كلا الطرفين. تمكن الفيدرالية الوحدات الفرعية الإقليمية من تحقيق

قدر من الحكم الذاتي مع الاستفادة من قدر أكبر من الموارد والحماية العسكرية التي توفرها العضوية في الأنظمة السياسية الكبرىٰ. في الآن ذاته، فإنَّ الاتفاق الفيدرالي يقدم للحكام المركزيين وسيلةً فعَّالة نسبيًّا من حيث التكلفة للحفاظ علىٰ التماسك الترابي لدولتهم.

ومع ذلك، فقد دفعت الأحداث الأخيرة - بما في ذلك انهيار أقاليم الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، واستمرار التعطش للانفصال بين الأقليات الثقافية في الفيدراليات مثل كندا وإسبانيا- الكثير من العلماء للتشكيك في المفعول الإيجابي لهذه اللامركزية. إذ تشير هذه الأحداث إلىٰ أنَّ الفيدرالية تغذي الإحساس القومي بدلًا من التخفيف من حدته. في حين لا يزال مراقبون آخرون يرون أنَّ الفيدرالية لا تملك أي أثر لازم علىٰ الصراع القومي. من الواضح أنَّ طبيعة العلاقة بين الاتحاد والصراع القومي مثيرة للجدل.

فهل تعزز الفيدرالية القومية من خلال تمكين القادة الوطنيين، وشحذ شهيتهم لسلطات أوسع أو امتيازات؟ أو هل تضعف القومية من خلال تمكين الأقاليم من مطالبها داخل الدولة القائمة؟ أو هل تفتقد الفيدرالية لأي أثر لازم علىٰ القومية؟ هنا نجد أنفسنا أمام ثلاث وجهات نظر.

ما الذي قد يجعل الفيدرالية تغذي الشعور القومي؟

تعود الآلية السببية المسؤولة عن هذا التأثير إلىٰ طبيعة النظام

الفيدرالي. إذ تحوّل الفيدرالية بعض المهام الحكومية - وبالتالي الموارد- من المركز إلىٰ الوحدات الفرعية الإقليمية. وقد يحفز الاتحاد الصراع القومي؛ لأنَّه يوفر للقادة القوميين المحتملين النفوذ وغيره من الموارد التي يمكن تعبئتها لتحقيق غايات وطنية. وتميل الفيدرالية أيضًا إلىٰ توفير دعائم مؤسسية للقومية: «تمثِّل الفيدرالية . . . مصدرًا مهمًّا للقدرات المؤسسية؛ لأنها توفر مجموعة من الدوافع السياسية، وتوفر موارد تجعل تعبئة المجموعة أكثر إمكانًا. بينما في كثير من الأحيان يتم تبنيها كوسيلة للتوافق، ويمكن للمؤسسات الفيدرالية أن تتحول بسرعة إلىٰ جداول أعمال جديدة عندما يتم استبدال القيادة التوافقية أو عندما تغير خياراتها». (ميدوال Meadwell 1991, 200) وانظر كذلك: (رودر Roeder 1991).

وقد تكون للفيدرالية أيضًا انعكاسات إبستيمولوجية بالإضافة إلىٰ الحوافز المادية التي يمكن أن تقدمها للتعبئة القومية. إذ يشجع إعطاء الأقاليم العديد من مظاهر الدول الحقيقية أيضًا الناس علىٰ التفكير والتصرف كما لو كانوا في دول مستقلة (Brubaker بوراكير ١٩٩٦)[١]. وعلاوة علىٰ ذلك، قد تكون الفيدرالية أفضل لحسم الخلافات المادية بين الأقاليم لا الخلافات الثقافية (King كينغ ٤٧-٨ عام ١٩٨٢) وعلىٰ العموم، قد تغذي الفيدرالية ماديًّا

---

(١) وبالقياس، فإنَّ الكثير من القبلية التي تقسم المجتمعات الأفريقية المعاصرة من نتاج السياسة المتعسفة ثقافيًا التي فُرضت من قبل القوىٰ الاستعمارية (Mamdani ١٩٩٦ ممداني).

ومفهوميًّا الصراع القومي. وقد تنتج عن وجهة النظر هذه سياسة واضحة: لاحتواء الصراع القومي؛ يجب منح القادة المحليين وظائف مهمَّة وذات مغزىٰ في الحكومة المركزية (Laitin لايتين ١٩٩٨). وقد يعني هذا تحويل القادة القوميين من أقطاب طرفية حريصة علىٰ استنزاف السلطة من الدولة إلىٰ جهات معنية بتواصلها ومراهنة عليه. ويقدم التاريخ أدلة كثيرة تربط بين الفيدرالية والصراع القومي. فقد اندلعت الحرب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية التي تتبنىٰ نظامًا فيدراليًّا، كما خسرت باكستان بنغلاديش وهي دولة أخرىٰ تتبنىٰ الفيدرالية، وقد كانت الدول الاشتراكية الوحيدة عقب (سنة ١٩٨٩م) الحاسمة، أي الاتحاد السوفياتي وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا، هي أيضًا دولًا فيدرالية.

وعلاوة علىٰ ذلك، أدت السياسات السوفياتية التي تهدف إلىٰ نزع فتيل القومية عن طريق تحقيق اللامركزية إلىٰ نتائج عكسية (Kaiser كايزر ١٩٩٠). إذ شجعت الفيدرالية جماعات محلية علىٰ تشكيل قوميات لم تكن موجودة سابقًا. فتم استخدام الهوية المحلية في كل جمهورية اتحادية، كلما مكَّنها ذلك من تدعيم سلطتها الشوفينية، مما يحد من حقوق الأقليات القاطنة بها، باستثناء الروس بطبيعة الحال. وعلىٰ سبيل المثال: أصبحت جورجيا منطقة يحتكر فيها الجورجيون العديد من الامتيازات. إذ تلقوا الجزء الأكبر من الامتيازات الاجتماعية، والمناصب القيادية في الدولة، وأكبر دعم للمشاريع الثقافية، في حين وجد الأرمن والأبخازيون

والأوسيتيون والأجارينيون والأكراد واليهود وغيرهم أنفسهم في مرتبة دنيا ضمن التنافس علىٰ اقتسام الميزانية. وعلىٰ الرغم من أنَّ القادة السوفيات تبنوا اللامركزية لإدماج النخب المحلية، إلا أنَّه ما إن بدأت هذه النخب تميل نحو القومية حتىٰ عاد السوفيات إلىٰ النظام المركزي بين (١٩٣٤-١٩٣٨م)[1].

وبشكل مماثل، لا يبدو أنَّ تدعيم السلطة الإقليمية للكيبيك قد قلَّل من شأن الحزب الانفصالي. فقد صوتت أغلبية شبه مطلقة من الكيبيكيين لصالح الانفصال في (عام ١٩٩٥م) علىٰ الرغم من السيطرة علىٰ حكومة كيبيك وسنّ مجموعة من التشريعات لحماية اللغة الفرنسية والناطقين بالفرنسية. كما لم يؤدِّ نقل إسبانيا السلطة إلىٰ إقليم الباسك إلىٰ وضع حدٍّ لعمل الحزب الانفصالي هناك (ETA).

ما الذي قد يجعل الفيدرالية قادرة علىٰ كبح جماح القومية؟

وتستند وجهة النظر المعاكسة إلىٰ آلية سببية حدسية. فبما أنَّ الفيدرالية هي شكل من أشكال الحكم غير المباشر؛ فمن المفترض أن تكون قادرةً علىٰ الحد من المطالبة بالسيادة الذاتية (Hechter

---

(١) فإذا كانت اللامركزية السوفياتية ولدت القومية، كذلك كانت نتيجة محاولة استعادة السيطرة المركزية. وقد أثبتت إعادة التمركز استحالتها في ظل اقتصاد يزداد تعقيدًا. حتىٰ عندما كان القادة الإقليميون يعملون لصالح المركز، فإنهم كانوا يفتقرون إلىٰ المعلومات اللازمة للقيام بذلك. ومن هنا، كانت السياسات الوحيدة التي أمكن لهم ممارستها تصب في صالح القومية (Kaiser كايزر ١٩٩٤، ٣٣١).

هيكتر ٢٠٠٠). وإذا سلمنا بهذا، فينبغي علىٰ الفيدرالية أيضًا أن تكون قادرة علىٰ كبح جماح الصراعات القومية[(١)]. وتعكس قيم الفرد أيضًا بالضرورة القيم القومية المميزة بما أنَّ الأمم تتمايز ثقافيًّا بالضرورة. وعلىٰ الرغم من أنَّ الأفراد المنتمين إلىٰ القوميات يتشاركون في بعض القيم الأساسية- كتلك المتعلقة بتحقيق الثروة والسلطة والجاه- مع جميع السكان الآخرين لدولة متعددة الأعراق، إلا أنهم أيضًا يشتركون في مجموعة من القيم المستمدة من الثقافة الوطنية المميزة، وتشمل هذه القيم اللغة والدين المفضلين.

وتوفر الحكومات مجموعة من الفوائد الجماعية. ويقدِّر جميع السكَّان قيمة بعض هذه الفوائد مثل الدفاع. وفي حين لا تغري بعض الفوائد الأخرىٰ، مثل الدراسة في إطار لغة معينة أو تشجيع الدولة لدين معيَّن، إلا مجموعة محدودة من سكان البلاد. وفي حين أنَّه من الأفضل أن تأتي بعض الفوائد ذات القيمة العامة من المركز[(٢)]، ينبغي علىٰ الفوائد التي تنحصر قيمتها فقط لدىٰ شريحة

---

(١) إنَّ هذه الميزة ليست مجانية بالمرة، ولكن «كانت الدولة أقل مركزية، كلما زادت الحاجة إلىٰ التنسيق والمفاوضات بين الوحدات الإدارية المختلفة. وبالتالي، فإنَّ التكلفة الإجمالية للتنسيق تزداد بازدياد درجة اللامركزية» بريتون وسكوت (Breton & Scott 1980, XVI-XVII).

(٢) ثمَّةَ بعض الشك حول هذا الموضوع. فيتوقف ما إذا كانت السلع الجماعية يتم إنتاجها علىٰ النحو الأمثل من قبل السلطات المركزية بدلًا من المحلية، علىٰ وظائف إنتاج =

من المجتمع أن تكون ذات منبع محلي. (١٩٧٢ أوتس Oates).
ويستحسن التوفير المحلي لهذه الفوائد؛ لأنَّه يزيد من فرص إنتاج مزيج متجانس من الخدمات يتماشىٰ مع القيم المميزة لتلك المجموعة القومية[١].

وبما أنَّ الفيدرالية تشمل تفويض بعض سلطات أخذ القرار إلىٰ الأقاليم المحلية، فإنها تزيد من الحوكمة الذاتية. بما أنَّ النظام الفيدرالي لا مركزي إلىٰ درجة أنَّ وحداته الإقليمية تشكل أممًا، فهو قادر إذن علىٰ الحد من تغلغل القومية. ويترتب علىٰ كون السيادة لا تعدو الحكم الذاتي، أنَّ زيادة الفيدرالية في درجة الحكم الذاتي للأمة يجب أن تؤدي إلىٰ انخفاض المطالبة بالسيادة[٢].

= هذه السلع علىٰ وجه الخصوص، علىٰ مسألة الوفرة. فسيستفيد الدفاع، علىٰ سبيل المثال، أكثر ربما مما يوفره المركز؛ لأنَّه في حاجة إلىٰ اقتصادات كبيرة الحجم. ويمكن توفير العديد غيرها من السلع التي توفرها الدولة، ومع ذلك، علىٰ أساس لا مركزي. إنَّ التوفير اللامركزي للبضائع الجماعية، التي هي سمة من سمات الفيدرالية، من المرجح أن يكون أفضل؛ لأنه يوفر سوقًا للقواعد واللوائح الحكومية ويقدم حوافز للمواطنين لـ «التصويت بالتزام». (Ostrom أوستروم، تيبوت Tiebout, Warren وارن ١٩٦١، Weingast 1995 ويا ينغاست).

(١) وهذا أحد الأسباب التي تجعل المنظرين السياسيين يصرون عادة علىٰ أنَّ جميع الديمقراطيات الحقيقية يجب أن تولد في رحم المجتمعات الصغيرة (١٩٨٠ Sale سايل) فعلىٰ سبيل المثال: يرىٰ أفلاطون أنَّ العدد المثالي للمواطنين هو ٥٠٤٠.

(٢) وفي هذا الصدد، تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ الدراسات الاستقصائية تشير إلىٰ أنَّ الفيدرالية تحظىٰ بشعبية كبيرة حتىٰ بين سكان المناطق التي تتشابه ثقافيًا مع الدولة المركز. وبالتالي، فقد ارتفع الدعم الشعبي للحكومات المحلية((Lander) في ألمانيا بشكلٍ=

وتؤدي هذه المحاججة إلىٰ أنَّه كلما قلَّت درجة الحكم الذاتي في دولة؛ زاد احتمال نشوب نزاع قومي. وإذا افترضنا أنَّ الأمم تتكون من بعض الوحدات الفرعية المحلية المكونة لدولة متعددة القوميات، فإنَّه كلما تضخَّمت صلاحيات الدولة المركزية مقارنة بالحكومات المحلية؛ تضخم التوتر القومي. ويعتبر الدستور الذي يقلِّل من سيطرة الدولة علىٰ الموارد غير الثابتة والإيرادات القابلة للتحويل والحقوق هدفًا غير جدير بالاهتمام للقوميين. فمن المنطقي أن يكون القادة المحليون الأبعد عن لعب ورقة القومية عندما يرىٰ ناخبوهم فائدة قليلة في بسط السيادة. ويؤدي هذا الرأي إلىٰ سياسة مختلفة إلىٰ درجة ما: علىٰ القادة المركزيين لدول متعددة القوميات أن يمنحوا المزيد من الصلاحيات السياسية للقوميات النشطة لاحتواء القومية.

ويمتلك الرأي المعاكس أيضًا أمثلة تستحق الدراسة، علىٰ الرغم من فشل الفيدرالية الواضح الذي ألمحنا إليه سابقًا. وقد تبنىٰ العديد من الحكام المركزيين الفيدراليةَ كوسيلة للحد من السخط القومي، وما زالوا علىٰ ذلك. عندما عرضت بريطانيا علىٰ أسكتلندا

= حاد منذ بدء العمل بها في (عام ١٩٤٩م)، وهو في ارتفاع في إيطاليا (Putnam بتنام ١٩٩٤، ٥٩). .وعلىٰ الرغم من الانخفاض الحاد لنتائج سبر الآراء حول ثقة الأمريكيين في الحكومة المركزية في السنوات الثلاثين الماضية، فإنَّ ثقتهم في الحكومات المحلية وحكومات الولايات ظلت علىٰ مستوىٰ عالٍ (Jennings جينينغز ١٩٩٨).

وبلاد الغال نقل المزيد من الصلاحيات لهم، رحَّب الناخبون هناك بالفكرة؛ بل وكانت أسكتلندا، المستفيدة من صلاحيات أكبر، قد رحَّبت بنقل السلطات هذا أكثر من الويلزيين الذين كانوا أقل تحمسًا. كما اتخذت إسبانيا وبلجيكا مؤخرًا تعديلات دستورية مهمَّة نحو الفيدرالية كوسيلة لتسوية النزاعات القومية (Forsythe فورسيذي ١٩٨٩)، وحتىٰ فرنسا -أكثر الدول إيمانًا باللامركزية- منحت كورسيكا قدرًا معينًا من الصلاحيات المنقولة. (Savigear 1989). وفي الحالات الإسبانية والبلجيكية والبريطانية، تم منح سلطات واسعة جدًّا للوحدات الفرعية ذات الصلة. كما تم الترحيب علىٰ نطاق واسع بالفيدرالية في سويسرا (McGary ماكغري وأوليري O'Leary 1993, Smith سميث ١٩٩٥، ١٤)[1]. وأخيرًا، شهدت الولايات المتحدة الفيدرالية القليل من النزاعات القومية منذ الحرب الأهلية (Glazer جليزر ١٩٧٧). وتشير هذه

(١) وبطبيعة الحال، تنطوي الكانتونية السويسرية أيضًا علىٰ بعض الصعوبات. إذ يمثِّل إعداد مستويات مناسبة للحكم وضمان التوافق حولها إشكالية. ويرتبط تأمين هذه الموافقة ارتباطًا وثيقًا بالطرق المعقدة التي تتداخل في إطارها الهويات المحلية؛ وذلك للحد من احتمالات التوتر العرقي. فيرجع نجاح الكانتونية في الاتحاد السويسري، إلىٰ حد كبير، إلىٰ واقع أنَّ «الحدود المتداخلة بين اللغات والأديان...أضعفت اللغة والدين كعوامل للانقسام؛ وذلك لكون كل مجموعة لغوية تتضمن ممثلين عن كلا الدينين والعكس بالعكس». (Dikshit ديكشيت ١٩٧٥، ٢٣٤).

الأدلة إلىٰ أنَّ الاتحاد قد يُسكت، إن لم نقل يُوقِف، الصراع القومي.

ولكن ثمَّة توجه ثالث في معالجة هذه المسألة. ويدَّعي بعض العلماء أنَّه لا يمكن تعميم آثار اللامركزية علىٰ الإطلاق؛ لأنها قد تحدث في ظل ظروف لا متناهية (١٩٨٢ كينغ King). وقد تكون مركزية الإنفاق العامل الأساسي بدلًا من اللامركزية السياسية. إذ يتوقف الكثير علىٰ طبيعة مؤسسات الحكم (Habermas هابرماس ١٩٩٤)، خصوصًا النظام الحزبي[1]. وفي حين أنَّ هذه المحاذير مستقاة من التاريخ، فثمَّ أيضًا حجج تاريخية لغياب تأثير حاسم للّامركزية علىٰ القومية. وبدلًا من ذلك، قد تنتج القومية عن العوارض التي تتراكم نحو «تيار من المتراكمات» (Kuran كوران ١٩٩٨).

---

(١) ولنفترض أنَّ الأحزاب مركزية إلىٰ حدٍ كبير، ستبدو حينئذ كل الموانع الدستورية والمؤسسية الضامنة للحكم المحلي ضد تنقيح النظام الفيدرالي، ستكون غير فعالة. إذا كان، من ناحية أخرىٰ، المسؤولون في الحكومة المركزية مفتقدين لأنصار حزبيين للحكومات المكونة، فعليهم أن يتوقعوا بعض المعارضة لمحاولتهم خرق الضمانات (Riker ريكر ١٩٦٤). فأينما وُجد تناسب بين الأحزاب السياسية بين الحكومة المركزية والوحدات الفرعية سيساعد هذا علىٰ دمج الفيدرالية. وبالمقابل، أينما وُجد عدم تناسق ملحوظ بين الأطراف الإقليمية (المحافظات) والأطراف المركزية، وأينما افتقرت هذه الأخيرة إلىٰ أطراف تابعة في الوحدات الفرعية؛ فالغالب أنَّ هذا سيؤدي إلىٰ صراع بين المجموعات القومية. (Smith سميث ١٩٩٥، ٩).

وتبعًا لهذا الرأي الثالث، لا يمكن للاستقطاب الممنهج للقادة المحليين ولا لتفويض السلطات آثار لازمة علىٰ احتواء الصراع القومي[1]. فمن الواضح إذن، أنَّ طبيعة العلاقة بين الفيدرالية والقومية محل جدال. ويرتكز كل رأي علىٰ آلية سببية معقولة مقبولة مع بعض من الأدلة التجريبية ذات الصلة. وأخيرًا، لا يمكن تمييز هذه الآراء المتنافسة علىٰ أسس نظرية بحتة؛ لأنَّ كلًّا منها يمكن استخلاصها من الدوافع الفرضية البراغماتية نفسها.

فهل هناك أي علاقة علىٰ الإطلاق بين الفيدرالية والصراع القومي؟ إذا كان الأمر كذلك، ما قد تكون طبيعتها؟

بعض الأدلة الجديدة:

وحتىٰ وقت ليس ببعيد، لم تكن ثمَّ أيَّة وسيلة لتقييم العلاقة بين صنع القرار المحلي وتقليل الصراع القومي. لكن الآن، يمكن دمج نوعين من الأدلة المختلفة لإلقاء بعض الضوء علىٰ هذه المسألة. فتتمثَّل المجموعة الأولىٰ في «الأقليات المهددة»، وتتألف من مجموعة من البيانات الدولية استنادًا إلىٰ تقارير صحفية حول الصراع القومي منذ (عام ١٩٧٠م) (Gurr جور ١٩٩٣). وتحتوي

---

(١) في اعتماده علىٰ أنَّ الفروق الصغيرة بين مجموعتين من السكان قد تنتج اختلافات كبيرة وملحوظة في سلوكهم، و يشير هذا المقال إلىٰ أنَّ العلاقات المستخلصة من الإحصائيات بين الأنشطة العرقية المتراكمة وعواملها المحددة تشير إلىٰ تفاوتات كبيرة. (كوران Kuran ١٩٩٨، ٦٥١).

هذه البيانات علىٰ متغيرات تصف أنواعًا مختلفة من العمل الجماعي الذي تقوم به المجموعات القومية، وكذلك التدابير الظرفية التي تواجهها هذه الجماعات في الدول التي تحتويها. وتتكون المجموعة الثانية من بيانات دولية حول إحصاءات الحكومات المالية التي تمَّ جمعها من قبل صندوق النقد الدولي، والتي توثق درجة تمركز إيرادات الحكومات ونفقاتها في عدد كبير من البلدان.

ويتم قياس الصراع القومي من قبل اثنين من مؤشرات النشاط المضاد للنظام: التمرد (بما في ذلك قطع الطرق والحملات الإرهابية، حرب العصابات والحرب الأهلية طويلة الأمد)، والاحتجاج (بما في ذلك التعبير عن المعارضة اللفظي، التمرد الرمزي، والمظاهرات). وتمكِّن هذه المؤشرات من قياس مستوىٰ التمرد والاحتجاج لدىٰ كل مجموعة عرقية في دولة معينة.

وعلىٰ الرغم من وجود العديد من أنواع المركزية، تبقىٰ اللامركزية المالية هي المفتاح؛ لأنَّ أيَّ لا مركزية دون منح ميزانية مستقلة هي شبه جوفاء. وتحتوي مجموعة بيانات الإحصاءات المالية الحكومية أربعة متغيرات تشير إلىٰ درجة المركزية المالية في كل بلد. تشير هذه البيانات إلىٰ الإيرادات التي تمَّ جمعها والنفقات من قبل كل مستوىٰ من مستويات السلطة في كل بلد كل العام.

وبالعودة إلىٰ هذه البيانات، نلقي ضوءًا جديدًا علىٰ العلاقة بين اللامركزية والقومية (Hechter & Takashi هيكتر و تاكاهاشي

١٩٩٠). **فأولًا**: للمركزية بالفعل تأثير كبير في العمل الجماعي القومي. وثانيًا: يتمظهر الاحتجاج وأحداث التمرد بشكل مختلف تمامًا في ظل هذه البيانات. وعلىٰ الرغم من أنَّ المركزية تغذي فتيل التمرد، فهي ذات مفعول سلبي علىٰ الاحتجاجات. ويشير هذا إلىٰ وجود مصالحة ممكنة بين الموقفين المتعارضين في الأدبيات. ففي حين أنَّ اللامركزية قد توفر للأقليات الثقافية قدرًا أكبر من الموارد للانخراط في العمل الجماعي، مما يؤدي إلىٰ ارتفاع في نسق الاحتجاجات، ففي الوقت نفسه، قد تؤدي إلىٰ تراجع المطالبة بالسيادة. وبما أنَّ الانفصال دائمًا خوض في المجهول، وبما أنَّ الجماعات تميل إلىٰ أن تكون أكثر نفورًا من الغموض عكس الأفراد؛ يمكن أن يقلِّل هذا الانخفاض في الطلب علىٰ السيادة من حالات التمرد القومي(١).

وإذا ما كان الهدف من انخراط الجماعات القومية في التكتيكات العنيفة هو وسيلة للحصول علىٰ السيادة، يصبح احتمال أن يحدث تمرد بين المجموعات الأقرب لتحقيق هذه الغاية أقوىٰ

---

(١) ويمثِّل الانفصال خوضًا في المجهول لسببين علىٰ الأقل. ففي المقام الأول: من المستحيل التنبؤ بردة فعل الأطراف الثالثة في النظام الدولي إزاء بروز كيان جديد علىٰ الساحة. وعلىٰ سبيل المثال: يقول الانفصاليون بأنَّ الكيبيك المستقلة ستحافظ علىٰ علاقاتها الاقتصادية الحالية مع كندا وستدرج أيضًا في رابطة التجارة الحرة لشمال الأطلسي، ولكنهم لا يملكون أي وسيلة لتوفير هذه الضمانات. وثانيًا: من المستحيل التنبؤ باستقرار وفعالية أي حكومة لدولة تتطلع للاستقلال.

(McCarthy, Zald ،McAdam ماك آدم، مكارثي، و زالد ١٩٩٦)، ويمكن أن يكون طلب المجموعات التي تتركز في المناطق التي لديها مؤسسات حكم ذاتي، مثل الولايات الأمريكية والمقاطعات الكندية أو المقاطعات الفرنسية، للسيادة أكثر واقعية من الجماعات المتركزة في المناطق التي تفتقر إلىٰ هياكل الحكم[١].

لتقييم ما إذا كانت هذه المحاججة سليمة، تم إعادة ترتيب مؤشرات التمرد من بيانات «الأقليات المهددة» من خلال استبعاد كل الجماعات غير المركزة مكانيًّا، وكذلك تلك المجموعات المركزة التي لا يمتلك تمركزها حدودًا سياسية[٢].

إنَّ الدول بالخط الغائر لديها علىٰ الأقل مجموعة أقلية واحدة تتمركز في منطقة واضحة وذات هيكل إداري خاص بها، في حين تفتقر البلدان بالخط العادي إلىٰ مثل هذه المجموعة. ويبيِّن الشكل

---

(١) تدعم هذه المقولة التحاليل التجريبية للعوامل المؤثرة في الحركات الانفصالية في روسيا وأوروبا الشرقية (Beissinger 1996 بايسنغر؛ Treisman 1997 ترايسمان).

(٢) المجموعات المدرجة في هذا التحليل هي: هنود الأمازون في البرازيل، والكيبيكيون في كندا، والشعوب الأصلية في كولومبيا، والسلوفاك في تشيكوسلوفاكيا، والباسك في فرنسا، والبابويون الصينيون، والتيموريون الشرقيون في إندونيسيا، والفلسطينيون في «إسرائيل»، وتايروليو الجنوب، والساردينيون في إيطاليا، والليغوريون في الفلبين، والباسكيون الكاتالان في إسبانيا، والجوراسيون في سويسرا، ومسلمو المالاي في تايلند، والأشولي والباغاندا في أوغندا، والأسكتلنديون في المملكة المتحدة، والهنود الحمر في الولايات المتحدة، والهنغاريون في يوغوسلافيا.

بوضوح أنَّ المركزية لها تأثير إيجابي قوي في التمرد القومي.

ولا ينبغي أن نفرط في تأويل هذه النتائج. فالمركزية المالية مؤشر غير مباشر علىٰ صنع القرار علىٰ المستوىٰ المحلي، وتم التشكيك في قابلية تدابير اللامركزية المالية للمقارنة (Bird بيرد ١٩٨٦). وعلاوة علىٰ ذلك، نظرًا لمحدودية البيانات؛ كان عدد البلدان التي تم استعمالها في التحليل صغيرًا نسبيًّا. فعلىٰ الرغم من هذه المحاذير، يعتبر اتساق النتائج علىٰ ثلاثة عقود من التاريخ الحديث مثيرًا للاهتمام.

ومع ذلك، يبقىٰ سؤالان؛ **أولًا**: بما أنَّ معظم العنف القومي خلال الثمانينيات وقع في البلدان الأقل نموًّا - مثل أوغندا والفلبين وإندونيسيا- هل لا يعدو الرسم (رقم ١) كونه مجرد دليل علىٰ مستوىٰ التنمية الاقتصادية؟

فمن ناحية، قد يكون الناس أقل ميلًا لاتخاذ إجراءات ضد الحكومات المركزية في الدول الغنية؛ لأنَّ لديهم الكثير ليخسروه جراء الفوضىٰ الناجمة عن ذلك. ومن جهة أخرىٰ، بما أنَّ الديمقراطية قد تترافق مع التنمية الاقتصادية، فقد يكون الأمر كذلك مع اللامركزية المالية. ويكشف مزيد من التحليل، مع ذلك، أنَّ العلاقة تبقىٰ موجودة حتىٰ عندما يكون الناتج الإجمالي بيد السلطة (Hechter & Takashi هيشتر وتاكاهاشي ١٩٩٩). وثانيًا: ما مدىٰ قوة هذه العلاقة؟ وهنالك سبب واحد علىٰ الأقل يدعو إلىٰ التساؤل. ويبدو أنَّ وضع يوغوسلافيا في الجزء الجنوبي الغربي

الأقصىٰ من الرسم البياني للثمانينيات يعني أن يوغسلافيا ينبغي أن تكون أبعد البلدان عن التمرد القومي. ولكن في العقد التالي سقطت في حرب أهلية قاسية وطويلة، أدخلت مصطلح «التطهير العرقي» إلىٰ القاموس الإنجليزي. إذا كانت، كما يوحي (الشكل ١)، اللامركزية السياسية قادرة علىٰ احتواء القومية، فإلامَ يُعزىٰ مصير يوغوسلافيا[١]؟

وفي حين أنَّ اللامركزية تحول دون التمرد القومي، فإنها تحفز الاحتجاج القومي. وهنا يكمن المأزق. إذ إنَّ اللامركزية حافز للتعبئة بين الأقليات؛ لأنها تضع قدرًا أكبر من الموارد (وخاصة وظائف حكومية) في أيدي القادة القوميين. فطالما يرىٰ هؤلاء القادة فائدة في البقاء جزءًا من الدولة المركزية، يمكن للمركزية احتواء التمرد القومي. إذا انهارت الدولة المركزية يصبح لديها القليل لتقدمه للقادة الطرفيين، والتجزئة هي النتيجة الأقرب.

وهذا هو ما حدث في الاتحاد السوفياتي، الذي تشتت علىٰ أسس قومية في ثورة سلمية.

وقد انبنىٰ النقاش حول الفيدرالية والصراع القومي حتىٰ الآن علىٰ افتراضٍ ضمني، بأنَّ القوىٰ المحركة الرئيسة مستقلة عن الحدود السياسية. ولكن هذا الافتراض مشكوك في صحته؛ إذ ما فتئت القومية تتأثر بقوىٰ خارجية. والبلد الذي يتبنىٰ اللامركزية

---

(١) أدين بهذه الإشكالية لأدريان رافتاري Adrian Raftery.

كوسيلة لاحتواء العنف القومي يقع تحت خطر التفتت عندما يضعف مركزه؛ نظرًا للصدمات الخارجية مثل هزيمة عسكرية أو أزمة مالية. لقد كان هذا مصير يوغوسلافيا الأليم.

❍ اللامركزية والتفتت في يوغسلافيا:

وقد تمكنت يوغوسلافيا من (عام ١٩٤٨م) وصولًا إلىٰ (عام ١٩٩١م) من احتواء القومية، علىٰ الرغم من المصالح المتباينة بين مختلف جمهورياتها[(١)]. وقد حافظ النظام الدستوري علىٰ تماسك البلاد مع تدعيمه من قبل موارد الدولة المركزية الفيدرالية التي تم تصميمها بشكلٍ واضح لتخفيف حدة النزاعات بين الأقاليم المكونة لها. ويهدفُ هذا الدستور إلىٰ توفير المساواة بين الجمهوريات والأمن للأقليات القومية في كل الجمهورية. وكان هدفه منع أية مجموعة قومية واحدة من الهيمنة علىٰ مفاصل الدولة. إذ كانت السياسة الفيدرالية تعتمد علىٰ تعاون من قادة الجمهوريين، الذين لديهم القدرة علىٰ نقض أي قرار.

وقد كان مطلوبًا من جميع الأنشطة الاتحادية أخذ التمثيل النسبي للأفراد حسب الهوية القومية بعين الاعتبار، وكان أيضًا للقوميات حرية التعبير الثقافي، واحتفظ الأفراد بحقهم في دورٍ في الحكم الذاتي حتىٰ لو كانوا يعيشون خارج جمهوريتهم الأمّ، وكان

---

(١) هذا الجزء مستوحىٰ من وودوارد (Woodward ١٩٩٥)، الذي يقدم تحليلًا مقنعًا لتفكك يوغسلافيا.

اختيار الهوية القومية طوعيًا. ومع ذلك، كان إظهار القومية يعتبر خطرًا علىٰ النظام الاجتماعي ومحظورًا.

وضمنت يوغوسلافيا الكفاف لمواطنيها كدولة اشتراكية، فتشاركت الحكومات المحلية والمركزية المسؤولية عن رفاهية الفرد. وقد كان العمل في القطاع العام المصدر الرئيس للمعيشة. وكان الاقتصاد يعتمد بشكلٍ كبير علىٰ كميات كبيرة من المساعدات الخارجية خاصة من الولايات المتحدة، وكذلك القروض الأجنبية وأسواق رأس المال. وتعود هذه المساعدات الخارجية للظروف الجيوسياسية ولحياد النظام خلال الحرب الباردة.

وخلال الثمانينيات، أدىٰ مزيج خطير من الصدمات الاقتصادية والسياسية الخارجية إلىٰ إضعاف قدرة الحكومة المركزية علىٰ المنظومة الدستورية. فقد عانت يوغسلافيا من الركود الاقتصادي في الثمانينيات مثل جميع أنحاء العالم. ولإنعاش النمو الاقتصادي؛ ناشدت الحكومة صندوق النقد الدولي والهيئات المماثلة للحصول علىٰ مساعدات. وتلقَّت بعض المساعدات، ولكن بشرط أن تسنَّ الحكومة المركزية سياسات تشجع الخصخصة الاقتصادية وتخفض النفقات العامة علىٰ الرعاية الاجتماعية والعمالة في القطاع العام، والخدمات الاجتماعية.

وقد قبلت الحكومة هذه الشروط، ولكن ونتيجة لذلك؛ أخذت مستويات المعيشة في الانخفاض وارتفعت معدلات البطالة والتضخم. ومن خلال تعديلات دستورية، حول نظام تسديد الديون

الخلافات الطبيعية بين الحكومة المركزية والحكومات المحلية إلىٰ صراعات دستورية، وسعت الجمهوريات الأقدر علىٰ التكيف مع الإصلاحات الاقتصادية وسياسة تسديد الديون - سلوفينيا وكرواتيا - إلىٰ المطالبة بالمزيد من الاكتفاء الذاتي من المركز، بينما طالبت الجمهوريات المتضررة من هذه الإصلاحات بتدعيم المركزية. وكانت النتيجة أزمة دستورية بين زعماء الجمهوريات الساعين إلىٰ تعزيز سيطرتهم علىٰ الموارد الاقتصادية والسياسية داخل الأراضي الراجعة إليهم بالنظر.

وقد واجهت العديد من البلدان الأخرىٰ تدابير تقشف في الثمانينيات، ولكن لم تعانِ من نفس مصير يوغوسلافيا.

وكان من سوء حظ يوغوسلافيا كونها الدولة الوحيدة متعددة القوميات التي واجهت نوعًا آخر من الصدمات الخارجية. وكانت قدرة الحكومة المركزية علىٰ الصمود أمام النزعات القومية المحلية قد تعرضت لضربة موجعة متمثلة في النهاية غير المتوقعة للحرب الباردة، وكانت يوغوسلافيا قد استفادت كثيرًا من موقفها الحيادي في الحرب الباردة. وقد خفَّض زوال الاتحاد السوفياتي بشكلٍ حاد من المكانة الاستراتيجية للبلاد بالنسبة إلىٰ الولايات المتحدة؛ فقد أنهت الحرب الباردة أربعين عامًا من الضمانات الأمريكية المتمثلة في المساعدات المالية ودعم استقلال يوغسلافيا وتماسكها.

وقد أضعفَ هذا المزيج من الصدمات الاقتصادية والسياسية الخارجية الحكومةَ المركزية إلىٰ درجة أنها أضحت غير قادرة علىٰ

احتواء القومية. وعلىٰ الرغم من أنَّ الدولة المركزية حاولت أن تحول دون انفصال سلوفينيا وكرواتيا بالقوة، إلا أنها وجدت نفسها تفتقر إلىٰ الموارد اللازمة لاستعادة السيطرة. وهنا أيضًا، لعبت القوىٰ الخارجية دورًا مهمًّا. إذ دقَّ اعتراف ألمانيا باستقلال سلوفينيا وكرواتيا المسمارَ الأخير في نعش يوغسلافيا. وبمجرد سقوط الضمانات الدستورية لحقوق الأقليات، لم يعد هناك شيء يردع العنف بين المجموعات العرقية.

وثمَّة درسان مهمان علىٰ الأقل بالإمكان استخلاصهما من المسألة اليوغوسلافية. إذ تمكَّن دستورها اللامركزي من احتواء القومية علىٰ مدىٰ أربعة عقود، وهو في حد ذاته ليس بالأمر الهيِّن. إذ إنَّ الدستور المصمم للحفاظ علىٰ تماسك البلاد ترابيًّا أسَّس للامركزية متطرفةٍ جعلت الدولة المركزية غير قادرة علىٰ التكيُّف مع التحولات الاقتصادية الخارجية. فمن جهة أخرىٰ، اعتمد الاتحاد اليوغوسلافي بشكل كبير علىٰ الوضع الاستراتيجي للبلاد في الحرب الباردة. فعندما انتهت الحرب الباردة عكس كل التوقعات، تبخَّر جزء كبير من موارد النظام.

ومن الواضح أنَّ اللامركزية يمكنها المضي قدمًا ما دامت تتقبل التجزئة التي في حد ذاتها يمكن أن تكون مصدرًا آخر للعنف بين القوميات. إذًا ليست العلاقة بين اللامركزية والعنف القومي خطيّة وأقرب إلىٰ أن تكون علاقة ديالكتيكية. وتسبب قلة اللامركزية التمرُّد، لكن إذا زادت عن حدها تؤدي إلىٰ التفتُّت. وبالتالي،

لا بدَّ من إيجاد توازن بين اعتماد المناطق الطرفية علىٰ المركز عسكريًّا واقتصاديًّا والحكم الذاتي الذي يتيح لها تحقيق مصالحها الخاصة. غير أنَّ الفيدرالية ليست دائمًا الحل للعنف القومي في الدول المركزية نسبيًّا[١]، إلا أنها تقدم أملًا كبيرًا في التحكم في الجانب المظلم للقومية.

---

(١) لا يزال بعض العنف القومي موجودًا علىٰ الرغم من اللامركزية. وثمَّ تجربة طبيعية افتراضية في طور الحدوث حاليًا في إقليمي الباسك وكتالونيا الإسبانية، وكلا الإقليمين طورا نزعة قومية قوية منذ وفاة فرانكو. وعلىٰ الرغم من ارتفاع درجة الحكم الذاتي المالي والسياسي الممنوح لهذه المناطق عن طريق الإصلاحات الدستورية الإسبانية الأخيرة، فلا تزال الحركة القومية الكتالونية سلمية بشكل ملحوظ، في حين أنَّ (ETA) في إقليم الباسك تبقىٰ من بين أكثر المنظمات القومية عنفًا في العالم. الاختلافات في البنية الاجتماعية بين المنطقتين قد تسهم في فهم الفارق في درجة العنف القومي (Diez-Medrano دييز ميدرانو ١٩٩٥). في حين أنَّ كلًّا من الرأسماليين الباسك والكتالونيين عارضوا الانفصال بسبب تبعيتهم الاقتصادية للدولة الإسبانية، اختلفت درجة التنمية الاقتصادية الأولية بين المنطقتين بشكل ملحوظ. وقد تخصص إقليم الباسك في إنتاج السلع الرأسمالية (الصلب وبناء السفن والخدمات المالية)، في حين تخصصت كتالونيا في إنتاج السلع الاستهلاكية (المنسوجات). ونتيجة لذلك؛ كانت البرجوازية الباسكية أصغر حجمًا وأكثر تركزًا، وأكثر اعتمادًا علىٰ الدولة المركزية والأسواق الإسبانية من نظيرتها الكتالونية، ولأنهم كانوا أقل تبعية من نظرائهم في إقليم الباسك؛ كانت النخبة الكتالونية أكثر قومية. وهذا يعني أنَّ القومية الكاتالونية حظيت بدعم قاعدي أوسع بكثير من الدعم الذي لقيته نظيرتها في الباسك. لأنَّ البرجوازية الباسكية كانت معادية للقومية؛ كان القوميون الباسك معادين للبرجوازية بشراسة. لكن الأمر لم يكن كذلك للقوميين الكتالان. ونتيجة لذلك؛ كانت القومية الباسكية أكثر تطرفًا من الكتالونية.

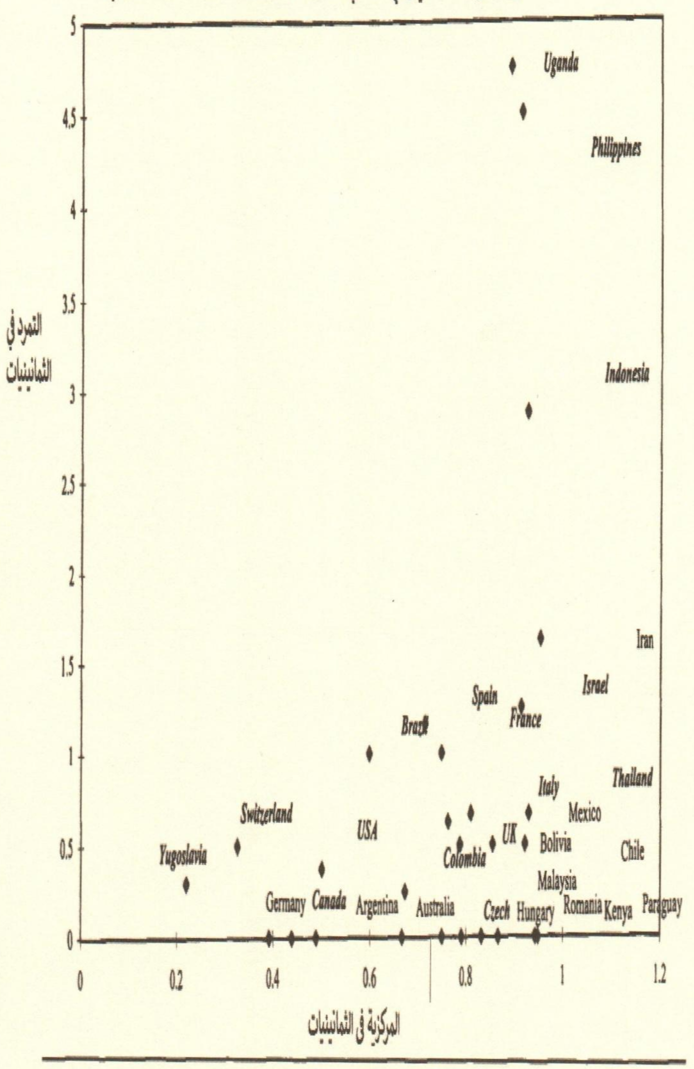
ويبقىٰ احتواء العنف القومي قضية اجتماعية ملحَّة في العالم المعاصر. فإذا كان هذا النوع من العنف نابعًا إلىٰ حدٍّ كبير من جذور غير عقلانية، يصبح ثمَّة أمل ضئيل في احتوائه. لكنني كنت قد أشرت إلىٰ أنَّ أغلب العنف القومي لديه جذور استراتيجية، وبالتالي يمكن اعتباره نتاج عملٍ عقلاني فردي. ويعني هذا أنَّ بعض أنواع المؤسسات الاجتماعية بإمكانها توفير حوافز من شأنها احتواء العنف القومي.

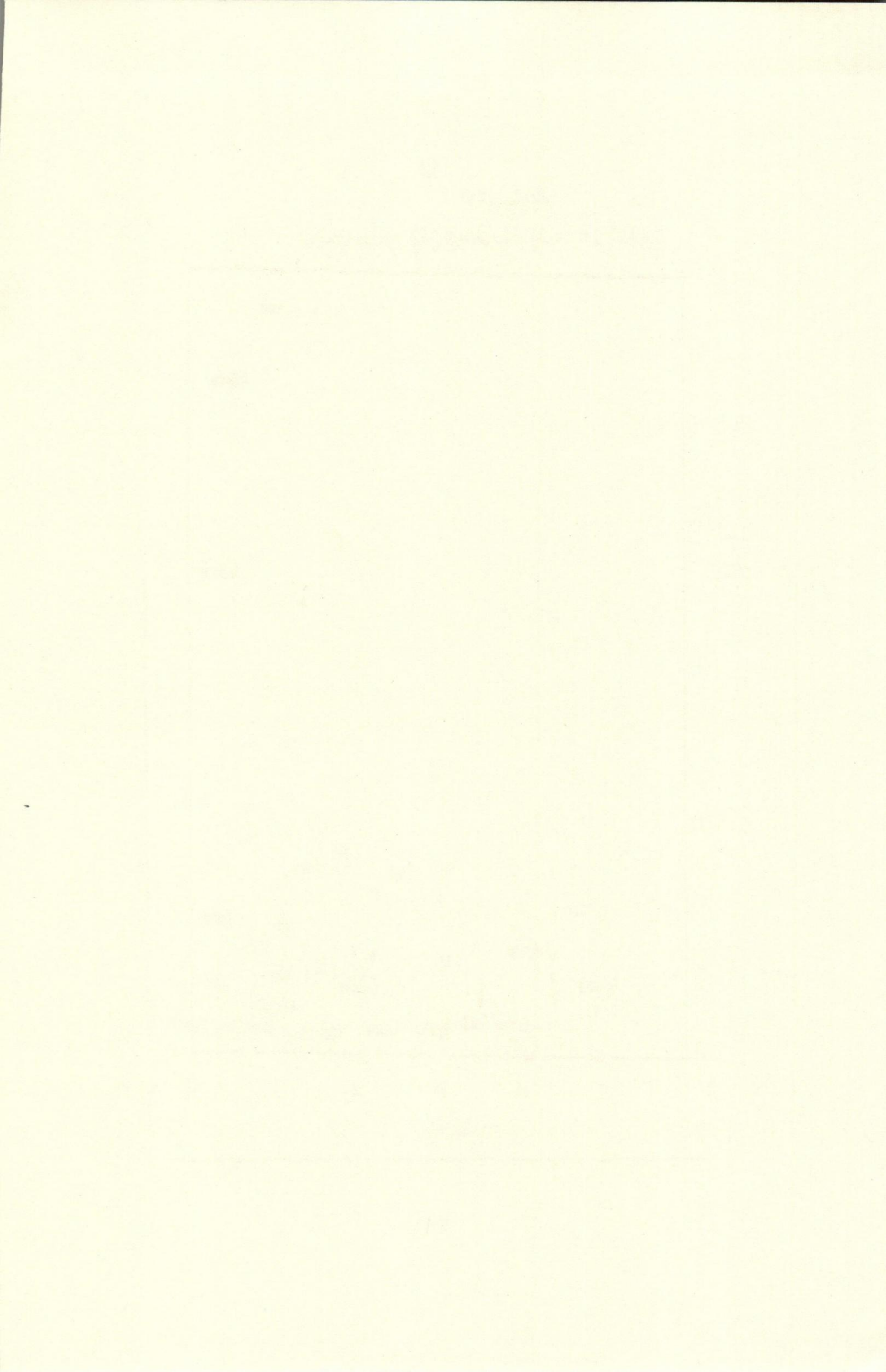
ولكن أي نوع من المؤسسات سوف تؤدي هذه المهمة؟ لا يمكن للنظرية العامة تقديم إجابة شافية عن هذا السؤال. ويختلف المنظرون جذريًّا حول آثار الفيدرالية في القومية: يرىٰ البعض أنَّ الفيدرالية سوف تقويها، بينما يرىٰ آخرون أنها ستؤدي إلىٰ إخماد فتيلها. إذ تظهر أفضل الأدلة المتاحة أنَّ الفيدرالية تغذِّي الحراك القومي لكنها تخمد نار العنف القومي. ويقدم هذا الاستنتاج بعض الأمل علىٰ الأقل بالنسبة إلىٰ المهتمين باحتواء الجانب المظلم للقومية.

الشكل (١)

العلاقة بين المركزية والتمرد

الدول المكتوبة بالخط العريض هي الدول التي وُجد فيها حركة تمرد واحدة أو أكثر مُعترف بها بشكل رسمي





ثبت المراجع

995 *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution After the Cold War. W*

ALTHUSIUS, JOHANNES 1964 *Politics. Boston: Beacon Press. [Originally published 1614].*

BEISS1NGER, MARK R. 1996 *How Nationalisms Spread: Eastern Europe Adrift in the Tides and Cycles of Nationalism Contention. Social Research 63:97-146.*

BIRCH, ANTHONY H. 1989 *Nationalism and National Integration, London: Unwin Hyman.*

BIRD, R. M. 1986 *On Measuring Fiscal Centralization and Fiscal Balance in Federal States. Environment and Planning, C: Government and Policy 4:389-404.*

BOUDON, RAYMOND 1996 *The 'Cognitivist Model': A Generalized Rational-Choice Model. Rationality and Society 8:123-50*

CONNOR, WALKER 1993 *Ethnonationalism Princeton: Princeton University Press. DIEZ-MEDRANO, JUAN 1995 Divided Nations: Class, Politics and Nationalism in*

the Basque Country and Catalonia. Ithaca, NY: Cornell University Press.

DIKSHIT, R. 1975 *The Political Geography of Federalism. "An Inquiry into its Origins and Stability. Delhi: Macmillan.*

ELSTER, JON 1989 *The Cement of Society. Cambridge: Cambridge University Press.*

FEARON, JAMES D. 1994 *Ethnic War as a Commitment Problem. Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association. New York. FELDMAN, ALLEN 1991 Formations of Violence. Chicago: University of Chicago Press.*

FORSYTHE, DIANA 1989 *German Identity and the Problem of History, Pp. 137-156 In History and Ethnicity, eds. Elizabeth Tonkin, Malcolm Chapman, and Maryon McDonald. London: Routledge.*

GARGAN, EDWARD A. 1993 *Suicide Bomber Kills President of Sri Lanka. New York Times, p. 1.*

GEERTZ, CLIFFORD 1994 *Primordial and Civic Ties. Pp. 29-34 in Nationalism, eds. John Hutchinson and Anthony D. Smith. Oxford: Oxford University Press.*

GLAZER, NATHAN 1977 *Federalism and Ethnicity: The Experience of the United States. Publius 7:71-87.*

GLENNY, MISHA 1993 *The Fall of Yugoslavia. New York: Penguin Books.*

GURR, TED ROBERT 1993 *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.*

HABERMAS, JURGEN 1994 *Citizenship and National Identity. Pp. 20-35 in The Condition of Citizenship, ed. Bart van Steenbergen. London: Sage.*

HECHTER, MICHAEL 2000 *Containing Nationalism. Oxford and New York: Oxford University Press.*

HECHTER, MICHAEL AND NOBUYUKI TAKAHASHI *1999 Political Decentralization and Nationalist Conflict. Paper presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association. Chicago, IL.*

HOROWITZ, DONALD L. 1985 *Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: University of California Press.*

JENNINGS, M. KENT 1998 *Political Trust and the Roots of Devolution. Pp. 218-244 in Trust and Governance, eds. Valerie Braithwaite and Margaret Levi. New York: Russell Sage Foundation.18*

KAISER, ROBERT 1990 *The Equalization Dilemma in Yugoslavia. Geoforum 21:261276.*

KAISER, ROBERT 1994 *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR. Princeton: Princeton University Press.*

KING, PRESTON 1982 *Federalism and Federation. London: Croom Helm. KOLLOCK, PETER 1998 Social Dilemmas:*

The Anatomy of Cooperation. Annual Review of Sociology 24: 183-214.

KURAN, TIMUR *1998 Ethnic Norms and Their Transformation through Reputational Cascades. Journal of Legal Studies 27:6234560.*

LAITIN, DAVID D. 1998 *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad. Ithaca: Cornell University Press.*

MAMDANI, MAHMOOD 1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism. Princeton: Princeton University Press.*

MCADAM, DOUG, JOHN D. MCCARTHY, AND MAYER N. ZALD 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge and New York: Cambridge University Press.*

MCG.MLRY, J. AND BRENDAN O'LEARY Eds: 1993 *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. London: Routledge.*

MEADWELL, HUDSON 1993 *The Politics of Nationalism in Quebec. World Politics 45:203-241.*

MOZJES, PAUL 1994 *Yugoslavian Inferno: Ethno religious War in the Balkans. New York: Continuum.*

OATES, WALLACE E. 1972 *Fiscal Federalism. New York: Harcourt Brace Jovanovich.*

OSTROM, VINCENT, CHARLES TIEBOUT, AND ROBERT WARREN 1961 *The Organization of Government in Metropolitan Areas: A Theoretical Inquiry. American Political Science Review 55:831-842.*

POPPER, KARL R. 1994 Models, *Instruments and Truth. In The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, ed. Karl R. Popper. London: Routledge.*

RIKER, WILLIAM H. 1964 *Federalism: Origin, Operation, Significance. Boston: Little-Brown.*

ROEDER, PHILIP G. 1991 *Soviet Federalism and Ethnic Mobilization. World Politics 43:196-233.*

SALE, KIRKPATRICK. 1980 *Human Scale. New York: Coward, McCann & Geoghegan.*

SAVIGEAR, PETER 1989 *Autonomy and the Unitary State: The Case of Corsica. Pp. 96-114 in Federalism and Nationalism, ed. Murray Forsyth. Leicester: Leicester University Press.*

SMITH, GRAHAM 1995 *Mapping the Federal Condition: Ideology, Political Practice and Social Justice. Pp. 1- 28 in Federalism: The Multiethnic Challenge, ed. Graham Smith. London: Longman.*

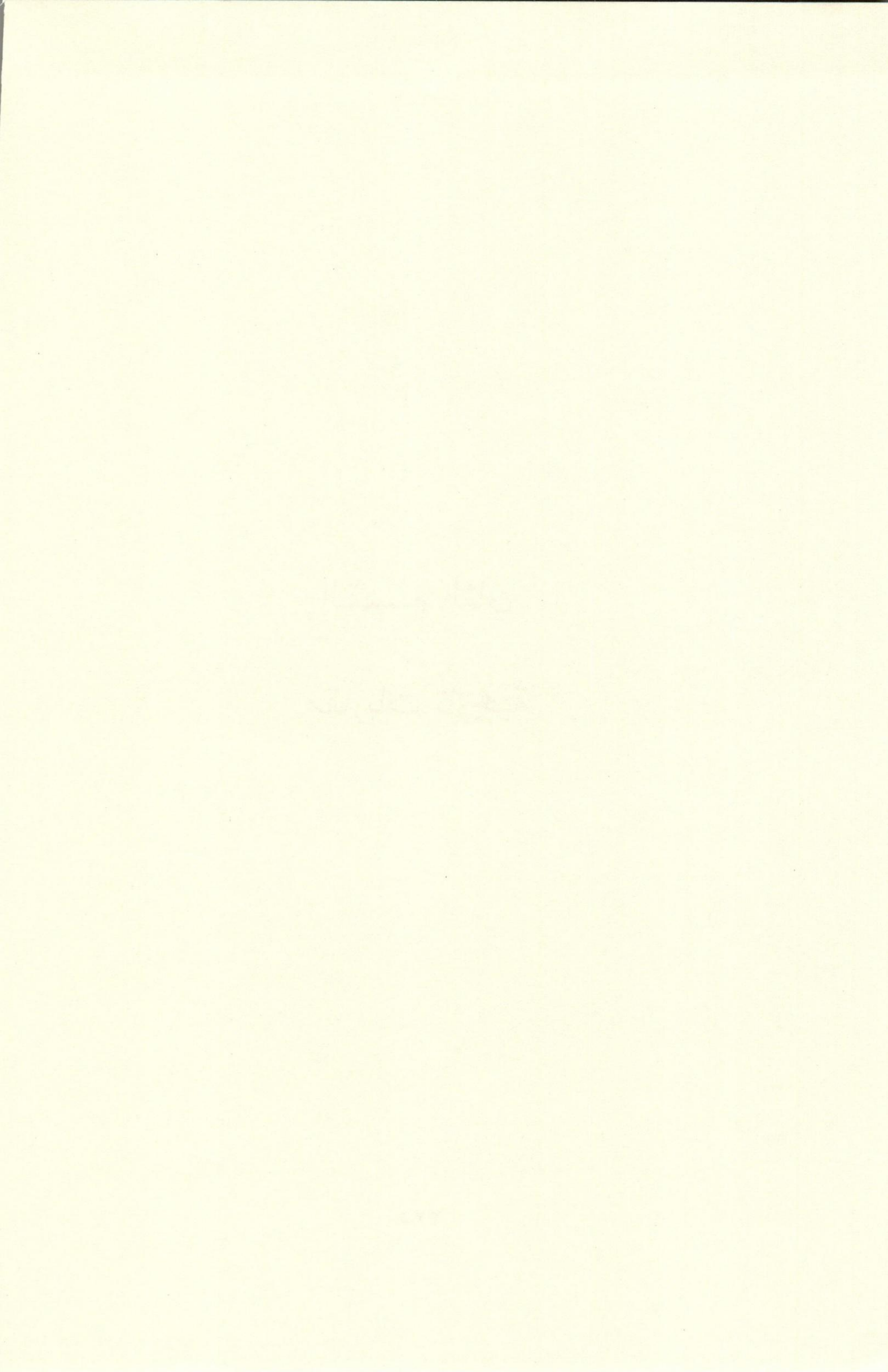
TAMBIAH, STANLEY J. 1996 *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia. Berkeley: University of California Press. TREISMAN,*

DANIEL S. 1997 Russia's "Ethnic Revival": The Separatist Activism of Regional Leaders in a Postcommunist Order. World Politics 49:212-249. WEINGAST, BARRY R. 1995 The Economic Role of Political Institutions: Market-Preserving Federalism and Economic Growth. Journal of Law, Economics and Organization 11:1-31.

WOODWARD, SUSAN L. 1995 *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution After the Cold War. Washington, D.C.: Brookings Institution.h*

القسم الثاني

مقاربات تاريخية



الفصل الأول

المؤرخون الجدد

نظرة على الدولة والقومية العربية في العراق

د. علاء حميد

○ مقدمة:

يعزىٰ تكون تيار «المؤرخين الجدد» إلىٰ تأثر المجتمع الإسرائيلي بأفكار ما بعد الحداثة التي قامت علىٰ تجاوز الأسس والقيم التي رافقت قيام الثورة الصناعية في أوروبا، والتحول نحو الاهتمام بالاختلاف بكل معانيه الثقافية والاجتماعية، وجعله المرتكز التي تنهض عليه القيم المعاصرة للمجتمعات الراهنة؛ لذلك عمل تيار «المؤرخين الجدد» علىٰ مراجعة الأسس التي قامت عليها الدولة العبرية، وواكب مراجعات المؤرخين الجدد تبلور مفاهيم جديدة في الثقافة الإسرائيلية «ما بعد الصهيونية، الوعي بمأزق الدولة، المنفىٰ والشتات».

كما كشفت ظاهرة المؤرخين الجدد عمق الأزمة القائمة بين الطبقة التي تحكم الدولة، وبين من يضع الصياغة السردية لتاريخ

نشأتها وعلاقتها بالمجتمع؛ فهناك نوعان من السرد: رسمي تنتجه أجهزة الدولة الرسمية، وغير الرسمي وهو «المخفي» الموجود في ذاكرة المواطنين الذين شهدوا أحداث تأسيس الدولة ووقائعه.

تاريخيًّا، في منتصف ثمانينيات القرن الماضي نشأت ظاهرة المؤرخين الجدد في ضوء فتح الأرشيف الإسرائيلي الذي أصبح متاحًا أمام الباحثين بعد مرور أكثر من ثلاثين سنة علىٰ (حرب ١٩٤٨)، وتميّزت التحولات الاجتماعية التي مرَّ بها المجتمع الإسرائيلي، منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي حتىٰ اليوم، بنشوء جيل جديد لم يعاصر أحداث تأسيس الدولة العبرية.

دفعت عوامل تكون هذه الظاهرة إلىٰ بروز وعي ذاتي أخذ يظهر نتيجة تحليل الصياغات السردية التي حكمت الرواية التاريخية (لحرب ١٩٤٨)، كونها تمثل بؤرة الانطلاق الفعلي لبناء الدولة العبرية وصراعها مع الدول العربية؛ إذ عمل المؤرخ اليهودي «**سمحة فلابان**» علىٰ مراجعة الأساطير التي أسست عليها الدولة العبرية لا سيما إنتاج أسطورة «جولياث» العربي الذي يريد هدم بناء الكيان اليهودي.

الأفكار التي وجهت تيار المؤرخين الجدد تكوَّنت بتأثير من نتائج مراجعة الأرشيف اليهودي، واهتمام الباحثين بالاطلاع علىٰ وثائق (حرب ١٩٤٨)، وإعادة تحليل رواية الدولة لهذا الحدث التاريخي؛ لهذا أُنتجت أعمال عديدة لمجموعة من الباحثين في الجامعة العبرية دارت أغلبها حول تناول جوانب عدة من الرواية

الرسمية التي صاغتها الدولة، ومن جملة الأعمال: كتاب المؤرخ اليهودي بني موريس «ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين»، الذي كشف عن تناقض الرواية الرسمية التي تبنتها الدولة العبرية بشأن خروج الفلسطينيين من أراضيهم مع ما ضمته الوثائق والشهادات الشفهية لأشخاص شاركوا في الحرب، كانت الرواية الرسمية مستندة إلىٰ فكرة صيانة الأرض والخلاص من مرحلة الشتات والتجمع في كيان واحد يستند إلىٰ شرعية دينية.

عزز هذا الجهد التاريخي المزيد من التناقض بين معنىٰ التاريخ الرسمي الذي يقوم علىٰ تبني رواية محددة لتاريخ نشوء الدولة والأحداث التي رافقت هذا النشوء، والتاريخ المخفي الذي يقصد به المعنىٰ المستبعد من قبل الطبقة المهيمنة علىٰ إدارة الدولة، يتأسس تصورنا هذا اعتمادًا علىٰ أطروحة الفيلسوف الفرنسي «**لوي التوسير**» عن وظيفة الأجهزة الأيديولوجية للدولة في ترسيخ رواية التاريخ الرسمي، وجعلها المادة المعتمدة في تكوين الذاكرة الوطنية وإزاحة التواريخ الأخرىٰ "Displacement any History" المخالفة لها، لتصبح الدولة مسكونة بهاجس حماية وثيقتها التاريخية ومنع إثبات عدم صحة مضمونها.

الصراع بين صناعة الدولة ومن ينتج سرد تاريخ صناعتها زاد من التناقض بين معنىٰ التاريخ الرسمي Official History، والتاريخ المخفي Hidden History، وقام هذا التناقض علىٰ مضمونٍ صراعي يسعىٰ لإزاحة التاريخ المخفي، ودفعه إلىٰ زوايا النسيان؛ لذلك

أخذت تتبلور في تسعينيات القرن الماضي معاني الذاكرة والماضي، ويتضح هذا المنحىٰ في أعمال الفيلسوف الفرنسي «**بول ريكور**» التي دارت أغلبها حول بناء معنىٰ جديد للذاكرة والاعتراف؛ لهذا بات من الضروري العودة إلىٰ مراجعة تاريخ الدولة في ضوء معنىٰ التاريخ المخفي، ومدىٰ تأثر هذا التاريخ بدلالة مفهومي القومية والدين.

عملت الدولة العبرية علىٰ تسويق رواية الحرب بأنها وثيقة الاستقلال القومي التي جاءت بسبب غزو الجيوش العربية لأرض الشعب اليهودي، ومنذ تلك اللحظة وظِّف المتخيَّل علىٰ حساب الواقعي في بناء رواية سردية اعتمدتها الدولة، وعملت أجهزتها الرسمية علىٰ جعلها المعنىٰ الوحيد الذي يفسر قيام الدولة، وما دار بين العرب واليهود من صراعات ومواجهات عسكرية بدأت منذ (١٩٤٨) وصولًا إلىٰ (حرب ١٩٧٣).

المبحث الأول

المؤرخون الجدد .. تأملات في القومية والدين

يجادل المؤرخ اليهودي «**أمنون راز كركوتسكين**» بأنَّ معنىٰ القومية والدين في النموذج اليهودي مرَّ بعملية تبادل فكري بين المفهومين، وكأنَّه يؤشر لقيام استعارة مواربة؛ إذ تبنت القومية مقولات دينية تدفع نحو تجاوز مرحلة الشتات والوصول إلىٰ مرحلة الأمة اليهودية الباحثة عن دولتها، وهذا ما حصل مع معنىٰ الصهيونية التي أقيمت علىٰ عقد صلة الديني والتاريخي بالمكان والجماعة اليهودية محاولة للوصل بين دلالاتها، ما يظهر مدىٰ السعي نحو تخطي مأزق الشتات «المدعوم بفكرة المنفىٰ» الذي يحمل معاني دينية تمنحه طابع القدرية الغيبية.

تحوّل الدين في النموذج اليهودي إلىٰ معطىٰ يمارس وظيفة السياق الحاضن الذي يعزز معنىٰ القومية، ويضفي عليها طابعًا خلاصيًّا، يتجسد هذا المعنىٰ في سمات الصهيونية أو ما يطلق عليه المؤرخ أمنون «**قومنة الدين**»؛ لكي تتحقق علمنة معاني الشتات والمنفىٰ والتعامل معها من داخل سياق التاريخ الأوروبي القائم علىٰ فكرتي التقدم والتخلف؛ لهذا يذهب أمنون إلىٰ أنَّ الدولة لا

تعبِّر عن مواطنيها، وإنما عن يهوديتها بمضمونها القومي لا سيما أنَّ القومية اليهودية عملت من منطلق تهويد المكان وإضفاء سمة الخصوصية الدينية، وكأنَّنا أمام عملية نقل المكان من عنوانه التاريخي المحدد إلىٰ إخضاعه لقبول التمايز الديني الذي يطبعه بالخصوصية اليهودية[1].

لهذا يدعو أمنون إلىٰ الفصل بين التاريخ اليهودي وتشكُّل الهوية الإسرائيلية المعاصرة؛ لكي تعيد الذاكرة اليهودية فهم فكرة المنفىٰ والشتات؛ لهذا سعىٰ المؤرخون الجدد إلىٰ اكتشاف معنىٰ مختلف للقومية يسميه أمنون إعادة اكتشاف الإزاحات الفكرية التي حصلت جراء الوقوع تحت تأثير مفهوم القومية الرومانسي، والمزج بين التنوير الأوروبي والرؤية الدينية اليهودية.

وحملت القومية اليهودية معنىٰ نابعًا من أفكار القرن التاسع عشر، ونموذج الثورة الفرنسية التي ترىٰ أهمية الدولة علىٰ حساب التنوع الثقافي، هذه الاستعارة الدلالية جعلت من القومية اليهودية أيديولوجيا لصهر المختلف -بالنسبة إلىٰ قوميات اليهود المتعددة- وإدخالهم في عملية خضوع لاشتراطات الدولة-الأمَّة التي هي في الأساس تعبِّر عن صفاء هذه الأمَّة من الدخيل والغريب.

---

(١) أمنون راز كركوتسكين، المنفىٰ، التاريخ، وقومنة الذاكرة اليهودية: تأملات في «العودة إلىٰ التاريخ» كفكرة صهيونية، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد ٤٥، آب ٢٠١٤، مركز المدار الفلسطيني، منشورة علىٰ الرابط http://www.madarcenter.org

بالعودة إلىٰ معنىٰ الدين الذي أخذ يمارس وظيفة الحفاظ علىٰ تضامن الجماعة اليهودية «الأمَّة»، ومنحها الشرعية التاريخية ذات الأساس الديني، نجد أنَّ العلاقة بين الدين والقومية باتت محكومة بسياق تطور خطاب الصهيونية الذي يمثل التجلي الديني لحضور الجماعة اليهودية في الدولة كخلاص من فكرة الشتات وتثبيت اليهود كأمَّة بمضمون ديني، ويكمل خطوة الانتقال من فكرة التاريخ الدائري الذي يكرر مأساة المنفىٰ إلىٰ التاريخ الخطيِّ الغائيِّ الذي ينجز فكرة الخلاص، أدىٰ هذا الانتقال لإنتاج فكرة العودة إلىٰ المكان «فلسطين ونشوء الدولة العبرية» ضمن رؤية دينية تستثمر المعاني البروتستانتية التي تدعو للرجوع إلىٰ النص الأول «العهد القديم».

وبذلك تصبح العلاقة بين الدين والقومية، بعد إنجاز مفهوم العودة، مبنيةً علىٰ التحول من سرد سفر الخروج "Exodus" إلىٰ سرد تاريخ اليهود، وبأنهم أمَّة حققت دولتها، وتخطت فكرة المنفىٰ "Exile" الذي يغلب عليه المعنىٰ الديني علىٰ حساب الطابع القومي في الهوية اليهودية، ويؤكد امتداده الفكري في النموذج الغربي باستعارة دلالة القومية التي تقود نحو الخلاص السياسي وليس الديني، يمكننا وصف هذا التحول وكأنَّه انتقال رمزي من سفر يوشع إلىٰ سفر الملوك الذي تمكَّن من خلق سِمة سياسية لمعنىٰ الأرض المقدسة التي يبدأ من عندها تقدُّم الأمَّة اليهودية نحو الرقي والتطور.

تمكَّن منظرو الصهيونية من إدخال اللاهوت اليهودي في سياق العلمنة الغربية، ما دفع نحو تحويل هذا اللاهوت من خصوصيته الدينية إلىٰ معطىً تاريخي يدعم بناء الجانب السياسي في مضمون القومية اليهودية، الذي أثبت قبوله لمقولات العلمنة الغربية، علىٰ عدم اختلاف القومية اليهودية المبنية علىٰ مقولات هذا اللاهوت عن باقي النماذج المعروفة للقوميات المعاصرة، وكونها وسيلة تمتلك فاعلية في بناء الهويات والذاكرة الجماعية والدول القومية المعاصرة.

علىٰ الرغم من سير السياق القومي في عملية وضع تقاليد تنتج تصورات جديدة في كتابة التاريخ، تبقىٰ الصهيونية كإطارٍ للقومية اليهودية تعاني من التقاط التأويل المناسب الذي يوازن بين كفتي الماضي بما يوجد فيه من شتات ومنفىً والوعد بالخلاص، والحاضر الذي ينقطع مع كل هذه المقولات واستبدال الدولة القومية به كجوابٍ يعالج وجودها التاريخي.

❍ القومية والدين في النموذج العربي:

جاء الاهتمام بدراسة القومية والدين في العالم العربي متأخرًا، ربما يعود السبب إلىٰ التعامل مع القومية كأيديولوجيا متخيَّلة للصراع والتعبئة من أجل مواجهة العدو الخارجي، سواء كان إسرائيل أو الغرب، وهذا ينطبق علىٰ الدين أيضًا باستثناء المرحلة التي تمكَّن فيها الإسلام السياسي من الوصول إلىٰ السلطة،

والتحول إلىٰ قوة اجتماعية مؤثرة في تفاعلات المجتمع العربي.

ورافق تبني القومية في العالم العربي عدم امتلاكها التأطير العلمي الذي يحيلها إلىٰ مرجعية فكرية محددة، حتىٰ لا تظهر وكأنها مدونة واسعة من الشعارات السياسية والمفتقدة لأي سمات أيديولوجية واضحة المعالم تمنحها قابلية التأطير؛ لذلك طغىٰ الشكل السياسي فيها علىٰ حساب المحتوىٰ الفكري، وطغيان البعد السياسي علىٰ شكلها دون الأبعاد الأخرىٰ أعاق صياغتها في إطار الخصوصيات العربية، وأحالها إلىٰ قومية ذات بعد عمودي نخبوي «بالتعبير الماركسي: فوقي»، ما يدل علىٰ أنها كانت منفصلة عن جذرها الاجتماعي لتحقق معنىٰ القومية المضادة للمجتمع "Counter - Society Nationalism"؛ لهذا ربما غاب عن الباحثين في القومية العربية دراسة أسباب تغاضي القوىٰ السياسية التي تبنَّت القومية عن فهم التمايز والاختلاف بين المجتمعات العربية التي تبنَّت القومية كهوية سياسية للدولة.

ومثَّلت تجربتا الناصرية في مصر والبعث في سوريا والعراق الممارسةَ العملية للقومية؛ فمع اختلاف السمات السياسية والاجتماعية بين كلتا التجربتين «الناصرية والبعث» ظلت القومية الإطار الجامع لهما، وبقي التباين بينهما يقاس علىٰ أساس العلاقة بين النظرية والتطبيق.

وعلىٰ الرغم من تطبيق القومية في تجربتي الناصرية والبعث، إلا أنها لم تتجاوز إشكالية التلقي الفكري والدلالي ضمن الممارسة

السياسية للاثنين «الناصرية والبعث»، فحينما نتكلم عن قومية النموذج العربي: هل نقصد بها معنىٰ الوطنية "Patriotism" المرتبط بجغرافيا معينة، أو القومية "Nationalism" بمعناها الذي أنتجته تجارب أخرىٰ منها «الألمانية والفرنسية»؟

عطَّلت عملية تحديد معنىٰ القومية العربية إمكانية الفصل بين الدولة في إطارها القومي والوطني، وجزء من أسباب هذا التعطيل يعود إلىٰ أنَّ القومية العربية كانت واقعة تحت قيدين هما: الاستعمار (الواقع/ الكائن)، ومطلب الاستقلال الوطني (الطموح/ الهدف المرجو).

المفارقة الفكرية أنَّ القومية العربية أخذت مضمونها السياسي من التجربة الغربية لكي تكافح به الاستعمار الغربي، وهذا يؤكد لنا مرة أخرىٰ انفصالها عن سياقها الداخلي العربي ما جعلها تعاني من تناقضٍ فكري؛ لأنها حملت مفهوم الخلاص السياسي من الاستعمار بأدوات المستعمر نفسه!

وتنافس علىٰ احتكار معنىٰ القومية في العالم العربي «الدولة والنخبة العربية والمجتمع بمتطلباته الاقتصادية والثقافية»، فقد احتكرت الدولة القوميةَ بمعناها الشمولي الذي لا يتقيد بخصوصية ثقافية أو محلية تميز بين تجربة وأخرىٰ، ويقود هذا الاحتكار نحو تشخيص أنَّ الدولة أنجزت مطلب الشرعية "Legitimate"، لكنها عجزت عن نيل المشروعية "legitimacy"، وعالجت الدولة العربية هذا العجز بأن استمدت شرعيتها من القومية العربية وصاغتها في

معنىٰ يشابه ما طرحه المؤرخ اليهودي «أمنون راز كركوتسكين» بشأن «قومنة الدين»، يمكن أن نطلق عليه «قومنة الدولة» الذي زاد من انفصال الدولة عن الخصوصيات الاجتماعية للجماعة التي تحكمها، وربط شرعيتها بفكرة النقاء العربي المحصور بسمات ثقافية معينة؛ لذلك اختلط مضمون القومية العربية بحدود اللغة والعرق والانتماء.

ويمكن فهم نموذج «قومنة الدولة» في العالم العربي بتحليل نمط تواصل الدولة مع المجتمع، وتحديدًا التواصل الداخلي "Inter-Communication" الذي أسس علىٰ مفاهيم الإخضاع، وصناعة نسخة القومية الأصيلة التي وضعتها الدولة لتتمكن من خلالها من فرض متطلبات التطابق القومي علىٰ الجماعات العرقية والإثنيَّة، ما جعل الدولة تصبح مرآة كبيرة "state mirror" يُرىٰ فيها حجم اختلال انتظام الجماعات المتنوعة إثنيًّا، عندما تفشل -في نظر الدولة- من المطابقة مع نسخة النموذج القومي الرسمي؛ لهذا أصيبت الدولة العربية بهاجس البحث عن المشابهة وليس الاختلاف.

يحقق مفهوم «مرآة الدولة» مقولة عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم «عبادة المجتمع لذاته»؛ إذ علىٰ الدولة العربية، التي تظهر وكأنها تعبد ذاتها ومصابة بعقدة نرجسية، أن تستمد دوام بقائها من المتخيَّل التاريخي الماضي، وتأثير مقولة صناعة العدو التي نظَّر لها العالم الألماني كارل شميدت.

ولم تختلف النخبة العربية كثيرًا عن الدولة العربية في طريقة النظر للقومية علىٰ أنها وسيلة للتمكن السياسي من أجل الوصول إلىٰ السلطة، فضلًا عن ذلك لم تعمل تلك النخب علىٰ الإجابة عن الغاية من القومية فكرًا وممارسة. فقد أهملت النخب العربية تحليل الاختلاف الذي قام بين الدولة والمجتمع بشأن معنىٰ القومية؛ إذ أكدت الدولة علىٰ انحيازها الواضح لمعنىٰ القومية "Nationalism" التي تقترب من دلالة القومية الإقصائية، التي كما ذكرنا سابقًا لا تقبل المختلف وإنما تبحث عن المتشابه.

بينما تعامل المجتمع العربي مع القومية بدلالة "Patriotism" المحِب للوطن، هذا الاختلاف في معنىٰ القومية عند الطرفين «الدولة والمجتمع»، قد يفسر تضخم الدولة العربية علىٰ حساب مجتمعها، كما ذهب إلىٰ ذلك **نزيه الأيوبي** في كتابه «تضخيم الدولة العربية»؛ إذ عملت الدولة علىٰ تضخيم أدوات الضبط والإخضاع لكي يقبل المجتمع بمعنىٰ القومية "Nationalism" دون المعنىٰ الذي ظنَّ المجتمع، واختارت النخبة العربية الانحياز لجهة الدولة وعملت علىٰ تعزيز شرعيتها بتأكيدها علىٰ معنىٰ القومية "Nationalism".

وفي النموذج العراقي، كانت القومية التي أسس لها البعث (١٩٦٨-٢٠٠٣م) ترفض معنىٰ "Patriotism"، وتكرِّس "Nationalism"، حتىٰ تتمكن من عبور الخصوصيات الاجتماعية وتتطابق مع الوجود الكليِّ للعرب؛ لذلك عملت القومية البعثية علىٰ

تذويب تلك الخصوصيات في معنىٰ متخيَّل «الأمَّة العربية» التي كتب عنها **ميشيل عفلق** بأنها «فكرة خالدة وقيمة مطلقة، وبكلمة واحدة: إنها الروح»[1].

هذه الطاقة الروحية والقيمة المطلقة، لم تؤطر القومية بسمة معينة، وإنما تركتها عائمة وخالية من صياغة معرفية محددة تحيلها إلىٰ مرجعية فكرية، القومية التي سعىٰ إليها مؤسس حزب البعث هي كيان روحي صِرف كليُّ الوجود، لكنها لا تدرك بالفكر، وإنما عن طريق الحدس والوجدان[2].

إن تأصيل القومية علىٰ الحدس والوجدان يجعلها لا تحتاج إلىٰ البناء الأيديولوجي الكاشف عن رؤيتها للدولة والتاريخ؛ لهذا كتب عفلق «العمل القومي القابل للنجاح، لا يقوم علىٰ فكرة مجردة؛ بل علىٰ فكرة تتمثل في أشخاص، فتحيا فيهم ويحيون من أجلها إلىٰ درجة العبادة والتضحية الكلية، فالفكرة وحدها وَهْم ليس له وجود، ولا توجد إلا متجسمة في شخص، وهذا التعلق بالأشخاص وحده ينفخ الحياة في الفكرة»[3].

وفي نظر عفلق، فإنَّ ما تحتاجه القومية «البعثية» هو البحث

---

(١) مصطفىٰ دندشلي، مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي: حزب البعث العربي الاشتراكي، الأيديولوجيا والتاريخ السياسي، ج١، بيروت، ١٩٧٩، ص٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٧.

عن قيادة والتعلق بها؛ لذلك هناك محاولة استعادة غير معلنة للحظة النبوة، والكاريزما التي امتلكتها ومكنتها من توحيد الجماعة العربية حول رابطة الأمَّة الإسلامية؛ وتأكيد ذلك تسمية عفلق حركته بـ «البعث» المقارب مضمونه من معنىٰ إحياء الأمَّة العربية وليست الإسلامية، ونلمس هذه الاستعادة الخفية فيما كتبه (عام ١٩٤٤م): «في وقت من الأوقات، قبل البعثة، كانت الأمَّة العربية مجرد فكرة ومثال لا يقابلها في عالم الواقع شيء، ولا يحققها شخص حيّ؛ لذلك كانت قوية، ولأنها رفضت أن تتساهل وتقبل بواقع لا يلائمها»، ويضيف عفلق «إنها انتظرت حتىٰ أبدعت مع ظهور الإسلام واقعها من فكرتها وجسدت نفسها في رجل واحد هو النبي محمد»[1].

إن تصور عفلق عن القومية يجعلها مبدأ علويًّا حاكمًا علىٰ كل المبادئ الأخرىٰ، ويقترب من فكرة القدسي الذي يستمد قدسيته من روحية الإسلام التي أيقظت العرب من سباتهم، ومن ثَمَّ لم تعد القومية بحاجة إلىٰ دولة تنشأ علىٰ مكان معلوم؛ وإنما تريد أمة تعتقد بها وبحيوية بعثها من ركام الماضي. لهذا تمكن البعث من «قومنة الدولة»، وحصرها ضمن حدود جماعة معينة «البعثيون الذين يعملون علىٰ بعث الأمة العربية»، ومطابقتها مع النسخة القومية التي صاغت محتواها رؤية البعث للدولة والمجتمع.

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٧.

لذلك يمكن أن نرصد اجتماعيًّا نمط التوتر الاجتماعي الذي هيمن علىٰ تفاعلات المجتمع العراقي في أثناء حكم البعث، في الانفصال الذهني بين معنىٰ القومية والوطنية؛ إذ أصبحت الثانية تأخذ شرعيتها من الأولىٰ، هذا الانفصال أدخل البناء الاجتماعي للمجتمع العراقي في أزمة البحث عن التوازن بين «القومية والوطنية»، ونمط الصلة السياسية والاجتماعية بينهما؛ إذ وضعت القومية البعثية معنىٰ الولاء للأمة المتخيَّلة متمثلًا بالحزب والثورة، وليس للدولة ومجتمعها؛ لذلك تمت إزاحة الوطنية دلالةً وممارسةً بنفوذ معنىٰ الكيان الكلي المجرد «الأمَّة العربية» التي تخطَّت حدود الجغرافيا، وحضرت في المتخيَّل التاريخي، أنتج هذا التخطي فقدان الدولة للمكان الذي تتمظهر عليه ككيانٍ سياسي يتطور ضمن عملية تاريخية توصله إلىٰ مرحلة الدولة. في النموذج العراقي، لم يتمكن النظام السياسي من بلوغ مرحلة "State"، إنما كان هناك تعلقٌ بمرحلة السلطة "Authority" جعل النظام السياسي يمر بحالة ارتداد من السلطة إلىٰ القوة "Power" التي تستعمل لممارسة الضغط أو السيطرة علىٰ الأفراد والجماعات الاجتماعية علىٰ يد غيرهم من الأفراد أو الجماعات؛ إذ تمثل القوة أمرًا عرضيًّا خارجيًّا بالنسبة إلىٰ تكوين كل من الأفراد والجماعات[1]. هذا ما يثبت مرة أخرىٰ هيمنة الشرعية القومية علىٰ حساب المشروعية الاجتماعية؛ إذ لم

---

(١) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية، ترجمة: هناء الجوهري، ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٤٩١.

يُعْنَ النظام السياسي برضىٰ الناس، واستعاض عنه برضىٰ أعضاء حزب البعث الذين يعتقدون بـ «القومية البعثية».

أفقد الارتداد الذي أصاب النظام السياسي العراقي، القومية البعثية زخمها وقدرتها علىٰ الحفاظ علىٰ مبدأها العُلوي، بأنها مصدر طاقة النظام وهيمنته علىٰ الدولة وحركة المجتمع؛ إذ كشفت الأزمات التي مرَّ بها المجتمع العراقي منذ الحرب مع إيران ثم اجتياح الكويت، بأنَّ القومية البعثية لم تعد تملك صلاحية المبدأ العُلوي الذي دعا إليه عفلق، وأصابها العطب، وباتت تبحث عن مضمون جديد يمنحها صلاحية البقاء والهيمنة، وهذا ما تحقق بالحملة الإيمانية التي أطلقها النظام السياسي إبان مرحلة التسعينيات، وأُخضع فيها أعضاء حزب البعث لمقولات إسلامية اختارها النظام وروَّج لها، ويمكن المقارنة بين مطلب عفلق للاستعادة الخفية لروحية الإسلام في بعث الأمة العربية والحملة الإيمانية التي أُريد منها أن تضخ معناها في القومية البعثية التي أقفر مضمونها نتيجة أزمات الحرب والحصار الاقتصادي.

ربما كانت محاولة استعادة النموذج النبوي في بعث الأمَّة العربية مع عفلق تسعىٰ لاستعادة النموذج الموحّد للعرب والمتفق عليه تاريخيًّا، ولكن مع الحملة الإيمانية كانت الاستعادة محصورةً بالنموذج المذهبي المُصاغ سياسيًّا، وليس تاريخيًّا واجتماعيًّا، تلك الاستعادة مهّدت الطريق لإحياء الصراع المذهبي، وإعطائه مشروعية جديدة قائمة علىٰ فرض نسخة مذهبية معدَّلة سياسيًا،

وواقعة تحت تأثير نموذج سلفي إحيائي يحتكر النقاء الإسلامي كما كانت تعمل القومية البعثية مع النقاء القومي العربي.

ربما نجد مثال ذلك في الحملة التي أفسحت المجال أمام انتشار حركات إحيائية سلفية تحمل فكرًا إقصائيًّا يصل حد تكفير الآخر المختلف مذهبيًّا؛ لذلك تقابلت الحملة الإيمانية التي غضت النظر عن تلك الحركات، مع حركة السيد محمد الصدر الذي عمل علىٰ تنشيط الهوية الشيعية التي ضمرت بشكل ملحوظ منذ سبعينيات القرن الماضي، أنتج هذا التقابل صراعًا فكريًّا ومذهبيًّا داخل المجتمع العراقي، المفارقة أنَّ البعث وظَّف أيديولوجيًّا تلك الحركات السلفية في ضرب جماعات دينية ومذهبية لكي يتمكن من إزاحتهم تحت شعار ديني.

وقد أحالنا اشتغال المؤرخين الجدد علىٰ علاقة الدولة بالقومية إلىٰ مراجعة مفهوم القومية الذي قامت عليه الدولة في العراق، إنَّ هذه القومية لم ينظر إليها كسياق لصياغة علاقة مجتمع الدولة، وإنما كانت مدخلًا لإرغام المجتمع علىٰ قبول الدولة بغض النظر عن نمطها السياسي ونوع العلاقة مع المجتمع؛ فتحولت القومية في النموذج العراقي إلىٰ مادة للتعبئة السياسية ضد كل من لا يشبه نسختها التي اعتمدها حزب البعث، علىٰ الرغم من أنَّ معنىٰ القومية لا يقتصر علىٰ الجانب السياسي فقط، وإنما هناك علاقة عضوية بقضايا الهوية الثقافية؛ ولذلك قام القوميون «دعاة القومية» بطرح عدد من الدعاوىٰ الخاصة بالأمَّة التي تختلف دلالتها النسبية

تبعًا للوضع التاريخي الخاص بكل أمة، ومن القضايا ذات الأولوية هنا: حق الأمَّة في الاستقلال وأنَّ الشعب الذي يشكل هذه الأمَّة يجب أن يكون حرًّا في تسيير أموره الخاصة[1].

ويمكن القول إنَّ القومية البعثية في العراق أَولت أهمية للعنصر القومي علىٰ حساب تكوين الأمَّة التي تبحث عن كيانها السياسي «الدولة»، وبذلك أصبحت القومية تعني إزاحة الاختلاف أو صهره في العنصر القومي الخاص بها.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨٩.

المبحث الثاني

هل توجد أمة عراقية؟

كشف مفهوم الأمَّة "Nation" عن التباس مفاهيمي متعدد بين شتىٰ التوجهات العلمية والسياسية والاجتماعية؛ إذ وضعت أكثر من أطروحة بشأن هذا المفهوم والمعاني المأخوذة من دلالة مفردة «الأمَّة»؛ إذ فرقت محصلة الدراسات الاجتماعية بين سياقين تاريخيين، هما:

السياق الأول: وهو السياق الأوروبي الذي اعتمد علىٰ تدرج المفهوم ضمن مراحل تاريخية كانت محكومة بمقولات مغايرة للواقع الأوروبي المعاش في تلك المراحل، لتصل به إلىٰ رؤية جديدة تبلورت جراء حصيلة صراع سياسي/اجتماعي انطلقت بداياته عند نهاية القرن السادس عشر ليبلغ أوجه عند القرن الثامن عشر، وما رافقه من تغيُّرات دراماتيكية علىٰ أغلب الصُعد من «انقلاب الرؤية الدينية، انبثاق الروح الوطنية، ثبات الحاجة للدولة».

السياق الثاني: وقد قامت تمثُّلاته الثقافية والسياسية في الواقع

العربي الذي اختلف فيه تمرحل العملية التاريخية في سيرها أو توجهاتها الاجتماعية؛ إذ يبرز حضور العامل الخارجي في الدفع لتكوين الحاجات السياسية والثقافية، ما أَربك خطوات العمل التاريخي لحركة بناء المفاهيم والتصورات التي تدور حول «الأمَّة، الدولة، شخصية الحاكم».

إنَّ أسباب الإرباك في خطوات الجهد التاريخي العربي تعود إلىٰ تباين القاعدة الدينية التي يستند عليها دعاة بناء الأمَّة في العالمين الأوروبي والعربي. فبينما نهض مدلول الأمَّة في التاريخ الأوروبي علىٰ مجمل خصائص امتاز بها المجتمع وثقافته التي هيأت اللوازم المطلوبة لإنتاج مفهوم الأمَّة، وأسهم استمرار الانتقال التاريخي الأوروبي منذ لحظة انطلاقه في القرن السادس عشر في تأسيس تراكم اجتماعي استوعب التطورات الفكرية والعملية التي أفرزتها في تلك المدة، وكان ضمن مقدمة العوامل التي فتحت الباب أمام التحولات المجتمعية في مساريها الديني والسياسي وفرة الاختلاف اللغوي للمجتمعات الأوروبية عن اللغة الدينية المهيمنة «اللاتينية تحديدًا»؛ وَاكب ذلك دوران عجلة الحياة الصناعية.

كما أنَّ الصناعة في أساسها لا تقوم إلا علىٰ تمايز الفرد عن الجماعة وضبط الزمن، ما يؤدي إلىٰ زعزعة البنية الاجتماعية وتغيُّر نمط التنظيم الاجتماعي من تقليص الدور الاجتماعي للروابط التقليدية للفرد داخل المجتمع، ليدفع إلىٰ ظهور نظام إنتاج وعلاقات إنتاج جديدة، أسهمت في قيام تكنولوجيا اتصالات

حديثة كشفت عن حجم التنوع الثقافي اللغوي الهائل للبشر.

لقد دلَّت مفردة أمة Nation في السياق الاصطلاحي الغربي علىٰ «أنا مولود» لتبيّن نوع الخصوصيات التي حملتها كلمة الأمَّة النامية علىٰ ضوء المحدد (المكاني/اللغوي)؛ لذا ارتكزت (القومية/الأمَّة) في أوروبا علىٰ إحدىٰ أهم الدلالات وهي الجغرافية التي مكنت من قيام تماثل اجتماعي-ثقافي بين مفردة القومية ومفهوم الأمَّة المبني علىٰ أساس «المصلحة»، ومنع هذا التداخل من إنشاء دعوة قومية علىٰ خلفية منطلقات «عنصرية» تزيح من لا يشترك مع الجماعات والأقليات الثقافية التي لا تحمل السمات المشتركة نفسها التي نادىٰ بها أصحاب الدعوات القومية ذات المضمون العنصري.

ومثَّل منتصف القرن التاسع عشر، تحديدًا (عام ١٨٥١م)، بداية المسار التاريخي لوضع تصورات علمية تحدد مفهوم القومية؛ ولهذا كانت جهود العالم الإيطالي «باسكال مانسيني» المدخل الأساسي لبلورة معاني القومية؛ إذ افتتح هذا العالم محاضراته بشأن «الحقوق الأممية» في جامعة تورينو بقوله: «الأمَّة مجتمع إنساني طبيعي مؤسس علىٰ وحدة الأرض والمنابع والتقاليد واللغة المندفعة كلها اندفاعًا حيويًّا باتحاد كامل متفاعل بين وسائل الحياة وبين الوعي الاجتماعي»[١].

---

(١) ساطع الحصري، ما هي القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ب.ت، ص٢٤-٢٥.

وقد عزز مانسيني، عبر هذا التعريف، الانتقال الأولي من صياغة مفهوم الأمَّة عن طريق سمات أدبية أو تاريخية إلىٰ جعل مدلول الأمَّة يتأطر بضوابط سياسية وتشريعية، لتصبح الأمَّة تجمعًا اجتماعيًّا، يدمج مواصفات هذا التجمع رابطة جغرافية مصانة بكيان سياسي «الدولة» التي عبَّر عنها عالم الاجتماع الفرنسي «إميل دوركايم» بالإرادة المشتركة؛ إذ ينظر للأمة علىٰ أنها «جماعة من الناس يريدون لأسباب صفاتية إنسانية أو تاريخية وحسب أن يعيشوا خاضعين لقوانين واحدة فيؤلفوا دولة كبيرة كانت أم صغيرة»[1].

إنَّ الإرادة المشتركة في الأمَم المتمدنة تُعد اليوم مبدأ محتومًا يوجب الاحترام والخضوع لمتطلباتها من «مراقبة الفعاليات الاجتماعية عن طريق المعيار القانوني»؛ ولذلك تمكَّن النظام السياسي الأوروبي من شرعنة مفهوم الأمَّة، وجعله ذا محتوىٰ (تعاقدي/اجتماعي) يظهر مدىٰ قوة الاندماج الوطني المتعلق بواقع حال الأقليات الثقافية والدينية وهي تتعايش مع هيمنة مكونات اجتماعية كبيرة تمسك بمقاليد السلطة السياسية، وأوجد هذا الاندماج الوطني عملية تثاقف اجتماعي (Acculturation)، أنتجت تكوين لغة قومية مشتركة صهرت اللهجات المحلية المتعددة لتقوم هذه اللغة بإنتاج شخصية قومية تنمي الترابط القومي بين أفراد الشعب الواحد.

---

(١) ينظر: ألبرتيني وآخرون، معنىٰ الأمَّة، ترجمة: أديب العاقل، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦.

ثم جاءت بعد ذلك أطروحة الأنثروبولوجي البريطاني «إرنست غيلنر» الذي اهتم من خلالها بمعالجة الأمَّة بتأكيده أنَّ التعاقد القومي لا يتحقق إلا بوجود إرادة مجتمعية مشتركة تحملها نخبة مدعومة من قبل ثقافة تديم وجود تلك الإرادة، اشترط غيلنر لأجل نهوض الإرادة الاجتماعية المشتركة توفر عاملين هما: ما يسميه بالاصطناع Artefet، والابتداع Invention. وتشير أطروحة غيلنر إلىٰ الدور الذي مارسه التطور الاقتصادي وتأثيره الواسع في إدامة زخم التصنيع والاختراع، فالحياة الصناعية التي أخذت تثبت دعائمها وتعيد توزيع وترتيب شكل المصالح الفردية والجماعية، أسهمت في إعادة إنتاج شكل العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع، وتنقل تلك العلاقات من مستواها الأفقي إلىٰ العمودي الذي يرتبط بعلاقة تفاعلية مع الدولة علىٰ ضوء الامتثال للقانون لكي يتغير شكل المصلحة ومعناه عند الفرد والجماعة؛ ولهذا أشار «بير فيلار» إلىٰ أنَّ ما يميز الأمَّة-الشعب كما ترىٰ من أسفل هو أنها تمثل المصلحة العامة في مقابل المصالح الخاصة للصالح العام في مقابل الامتياز[١]، وأصبحت العملية الاقتصادية هي المجال الحيوي الذي يشكل السمات الأولية لمفهوم القومية، ومن هنا يربط دارسو القومية بين التطور الرأسمالي ونشوء مسار المفهوم الذي تعززت دلالاته في ضوء التشابك التاريخي بين «الممارسة

---

(١) إريك هوبزباوم، الأمَم والنزعة القومية، ترجمة: عدنان حسن، دار المدىٰ، دمشق وبيروت، ١٩٩٩، ص٢٦.

الاقتصادية والتفاعل الاجتماعي للقومية»، والذي دعمه دور الدولة في ترسيخ آلية تقسيم العمل التي ميَّزت بين الأفراد ككفاءات اقتصادية وإنتاجية تساند تنامي مكتسبات التحول الاقتصادي والسياسي.

لقد أسهمت أعمال «شكسبير» و«دانتي» و«رينان» في تصعيد الشعور القومي لدىٰ الإنجليز والإيطاليين والفرنسيين، فالكتابات التي أنتجوها عملت علىٰ تكيُّف القومية مع ثقافات تلك الشعوب؛ إذ أجَّج شكسبير الروح الوطنية الإنجليزية بمسرحياته وأشعاره، ومنحت أعمال دانتي اللغوية فرصة العثور علىٰ اللغة الإيطالية التي بلورت الوعي القومي الإيطالي لاحقًا، أما الفرنسي إرنست رينان الذي عرض خطابه «ما هي الأمة» (عام ١٨٨٢م) أمام الأكاديمية الفرنسية المعاني المستقاة من هذه المفردة، ليضع بداية العملية التاريخية التي تركبت من خلالها مضامين الهوية الفرنسية، وأيضًا استمدت الهوية الألمانية محتواها الفكري من مقولات الفيلسوف «**فيختة**» التي ركزت علىٰ أهمية العامل اللغوي في تفعيل بناء ملامح الهوية الألمانية ليتوزع البناء القومي بين نموذجين هما: نموذج القومية الطوعية (كما في ألمانيا وفرنسا)، ونموذج القومية العضوية (كما في أوروبا الوسطىٰ).

فقبل (عام ١٨٨٤م)، كانت مفردة (Nation) تعبِّر عن مجموعة سكان في مقاطعة أو إقليم أو مملكة، وكانت تعني أيضًا «الشخص الأجنبي»، وبذلك تنفي فكرة الأصالة الاجتماعية للجماعات علىٰ

حساب جماعات أخرىٰ، بعد هذا الصراع التاريخي تحولت مفردة الأمَّة إلىٰ معنىٰ دولة أو هيئة سياسية تعترف بوجود مركز أعلىٰ للحكومة المشتركة، وكذلك الإقليم الذي تشكله الدولة وسكانها المنفردون الذين يعدّون كلًّا واحدًا[1].

ويقود هذا الفحص التاريخي البسيط بخصوص مسيرة «القومية» في المجتمعات الأوروبية، أنها مرت بأطوار ثلاثة عبرت فيها المجتمعات عن حيوية حركتها التاريخية، مثَّل **الطور الأول**: تشكيل القومية نتيجة تدافع تاريخي عبر نضوج أنماط ثقافية/سياسية (الفصل بين السلطة الدينية والسياسية، قيام نماذج سياسية فتحت جدلًا فكريًّا مثل النموذج الألماني والإيطالي). أما **الطور الثاني**: فتكرست فيه صفة النزعة القومية لينفصل كل مجتمع بخصوصياته الاجتماعية والثقافية، ويشعر أفراد تلك البلدان بأن لهم تاريخًا مشتركًا يتضامنون من خلاله علىٰ موقف جمعي واحد إزاء كل ما يطرأ من حوادث سياسية وكوارث طبيعية، ليدفع هذا التاريخ حركة المجتمع نحو إيجاد معبر جامع عن أهمية حماية ميراثهم الوطني. ليأتي **الطور الثالث**: مؤكدًا علىٰ توافق المجتمع الأوروبي في إنشاء هذا الجامع الوطني المتمثل في بناء «الدولة/ القومية» بمعناها الوطني لتتطور وتصبح «الدولة/ الأمَّة».

نتلمس عمق الجدلية التاريخية التي واكبت عملية نشوء الأمَّة

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١.

مع إنتاج الدولة في عدم إمكان استمرار الأمَّة كوجود تاريخي من دون دولة ترسخ ذلك الوجود بغضِّ النظر عن التمايز الدلالي بين المفهومين «الأمَّة والدولة». لقد أكدت تلك الجدلية أنَّ المجتمعات الأوروبية عاشت مخاضًا ثقافيًّا في مستوىٰ علاقاتها الأفقية (مفهوم الأسرة، مستوىٰ التحضر في المدن، أثر التصنيع في التحولات الاجتماعية)، ليؤدي إلىٰ إنشاء كيانها السياسي «الدولة» الذي عمل علىٰ توجيه العلاقات الاجتماعية في مستواها العمودي (علاقة الفرد بالدولة وهيئاتها الإدارية والسياسية والاجتماعية) داخل تلك المجتمعات. وأصيب النموذج العراقي فيما يخص علاقة الأمَّة بالدولة بتضخم أهمية البحث عن العنصر القومي علىٰ حساب الاهتمام بإنجاز السياق القومي الذي يكشف عن مدىٰ وعي الجماعة «الأمَّة» بضرورة الدولة كإطار سياسي يرسخ حدود تلك الأمَّة وخصوصيتها التاريخية، ولكن هذا لم يحصل وإنما ظهر العكس بعد (عام ٢٠٠٣م).

أين هي الأمَّة العراقية؟

يؤشر تاريخ (١٩٢١م) إلىٰ نشوء حدث مفصلي في تأسيس كيان سياسي في العراق؛ فقبل هذا التاريخ كان العراق مجموعة هيئات اجتماعية مرتبطة بتاريخٍ خاص وموجودة في مكانٍ محدد.

وقد أوجد المناخ الاستعماري الذي هيمن علىٰ المنطقة العربية نزعةً مدعومة دوليًّا أسهمت في إنشاء الدولة الوطنية ومنها

الدولة العراقية، التي سعت لجمع ولاء كيانات المجتمع وانتمائه في مؤسسة سياسية واحدة. منذ تلك اللحظة التاريخية، وما زال السؤال مفتوحًا علىٰ مصراعيه بشأن ما الذي أنتجه التأسيس المفترض (عام ١٩٢١م) في العراق، المجتمع أم الدولة؟ إذ حينما ننظر صوب ما حصل بعدِّه إنشاء دولة حاولت تجميع المكونات العراقية تحت ظل تمثيل سياسي موحد، نجد أنَّ المفارقة الكبيرة هي أنَّ أغلب النشاطات الدينية والثقافية/ الاجتماعية للمجتمع ظلَّت خارج إرادة الدولة، ليتكرس مفهوم الدولة في المتداول الشعبي العراقي إلىٰ معنىٰ (القوة Power) التي لا يستلزم وجودها بناء مؤسسات ثابتة تبقىٰ حتىٰ مع انهيار العملية السياسية، لتنفرد المؤسسة العسكرية (الجيش العراقي) كعامل رئيس في تثبيت دعائم بناء الدولة، فهذه المؤسسة امتلكت سمات الضبط والتنظيم وامتلاك القوة بجانبيها المادي والمعنوي، منحتها الإمكانية لممارسة هذا الدور «تثبيت بناء الدولة» مع اختلاف ما المقصود من الدولة، فالجيش يركز علىٰ جانب واحد في الدولة هو الأمن وإنتاج أدواته، أما الجوانب الأخرىٰ فلا يمتلك الصنعة التي تمكنه من إنتاجها.

إنَّ انفراد الجيش بصدارة العوامل الداعمة لبناء الدولة مرتبطٌ بحال المجتمع العراقي في عشرينيات القرن الماضي؛ إذ يصفه الملك فيصل الأول في مذكراته: «**إن البلاد العراقية هي من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، ذلك**

هو الوحدة الفكرية والملية والدينية؛ فهي والحالة هذه مبعثرة القوىٰ مقسمة علىٰ بعضها»[1].

ولكننا عندما نتأمل دور الجيش المفترض في حياة المجتمعات، نجده ينحصر في حماية الدولة وليس في التأسيس لها، خاصة أنَّ الجيش نتاج الدولة وليس العكس؛ لذا كوَّن هذا الخلل السياسي إشكالية اجتماعية/ سياسية في بناء الدولة العراقية، وأسهم في تكريس الانفصال بين مفهوم القوة والسلطة (Authority/ Power)؛ إذ قام تدرج المراحل التاريخية للمجتمع العراقي، وإنضاج التحول الكمِّي إلىٰ نوعي (كخبرة تاريخية)، والانتقال من الطور الزراعي إلىٰ الصناعي، اعتمادًا علىٰ قوة النخب السياسية الحاكمة التي وظفت قوتها السياسية المرحلية المرهونة بمرحلة تاريخية معينة، وهذا يحيلنا إلىٰ مسألة غاية في الأهمية هي أنَّ القائمين علىٰ العملية السياسية أغفلوا دور الممارسة الاقتصادية/ الاجتماعية كوسيط/ ناقل اجتماعي يساعد في خروج المجتمع من أصوله الطائفية، وإدخاله في ممارسات السوق وعمليات الإنتاج التي أساسها تغليب «المصلحة» علىٰ الأصول الاجتماعية والدينية للمتعاملين، آخذةً بعين الاعتبار كفاءتهم الإنتاجية وقدرتهم الشرائية؛ ولذلك تكرست تبعية الاقتصاد للسياسة في تاريخ العمل السياسي العراقي، وبشكله الأيديولوجي؛ إذ يظهر

---

(١) ينظر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠.

تاريخ الاقتصاد العراقي صعوبة التأثير في الممارسة الاجتماعية والسياسية من أجل إعادة تشكيل مصلحة الفرد داخل الجماعة، وجعلها تترابط عضويًا ونفعيًا، مما يدفع قيام مصلحة عامة بمحتوىٰ فردي؛ وبالتالي ازدهرت التقلبات السياسية التي بددت تراكم خطوات الوصول إلىٰ مفهوم الدولة/الأمَّة، وارتهان العملية السياسية عند عتبة السلطة بمضمون القوة المفرقة في بناء مؤسسي غير مكتمل.

يبقىٰ أنَّ تأصيل شكل الدولة علىٰ أساس وجود جماعة سياسية متضامنة كان بعيد المنال؛ بسبب أنَّ إقامة الدولة لم تأتِ كتطور داخلي، وتتويج لفعل اجتماعي متجهٍ صوب تحصيل غايته بإقامة الدولة؛ وإنما جاء إنشاء الدولة نتيجة لإنهاء حيرة النخب والرموز الاجتماعية والسياسية في اختيار الشكل السياسي المناسب للمجتمع العراقي، علىٰ الرغم من أنَّ تلك النخب مرت بخلط كبير بين مفاهيم الأمَّة Nation، والقومية Nationalism، والشعب People، والمجتمع Society، والدولة State ، وهذا الخلط ظل دائمًا يثير الارتباك في ضبط تسلسل مراحل تكوين الدولة/الأمَّة خاصة أنَّ النخب السياسية عملت علىٰ إزاحة مفهوم الأمَّة (Nation) من برامجها السياسية، ووضعت مكانه مفهوم القومية (Nationalism) الذي يقوم علىٰ تصورٍ عنصري يستمد شرعيته من روابط معنوية لا تتوفر فيها المقومات المادية المطلوبة[1]، علىٰ

---

(١) ينظر: د. علي وتوت، الدولة والمجتمع في العراق المعاصر: سوسيولوجيا =

عكس المجتمعات الأوروبية التي ابتدأت عندما بلورت نشوء الأمَم في مرحلة تفسخ النظام الإقطاعي وظهور البورجوازية الوطنية وقيام الرأسمالية؛ إذ هيأ تطور هذه الأخيرة إمكانية خلق سوق داخلية ربطت في كلٍّ موحَّد اقتصاديًّا مختلف البلاد فامتزجت اللهجات المحلية في لغة قومية واحدة، وجرت صياغة التركيب النفسي المشترك بين الناس الذين بدأوا يختلطون فيما بينهم بشكل أشد[1]، وهذا يدلل علىٰ أنَّ الجماعات الاجتماعية العراقية لم تصل إلىٰ صياغة أمة متكاملة، وأنَّ إشكالية بقاء الممارسة السياسية في دور السلطة عمَّقت الفجوة السياسية بين السلطة والقوة، التي بسببها كثيرًا ما جنحت الفئات الاجتماعية للعنف من أجل إعادة ترتيب العلاقة من جديد بينهما.

يقوم مفهوم الأمَّة في الثقافة الإسلامية علىٰ أساس أنَّ الأمَّة هي الطريقة في الدين والرابط العقائدي الذي يلملم شتات المجتمع ويضبطه بمنظار عقدي مركزي يتمثل بالإمامة لإدارة الجماعة وأولوية العقيدة علىٰ المتبنيات الأخرىٰ، وأنَّ شرعية وجود الأمَّة ودوامها في الإسلام مستمدة من السماء وليس السكان؛ لهذا تصبح الأمَّة بناءً اجتماعيًّا يستند علىٰ علاقات أفقية كرست قابليات الفرد من أجل مصلحة الجماعة، إذ تصاغ ذات الفرد جماعاتيًّا، ومن ثمَّ

= المؤسسة السياسية في العراق (١٩٢١-٢٠٠٣)، ط١، مركز دراسات المشرق العربي، بغداد/ بيروت، ٢٠٠٨.

(١) المصدر نفسه.

يوجه مدلول الاختلاف الفكري والثقافي صوب فضاء عقائدي/ مذهبي تحرسه الجماعة، وليس اختلافًا بشأن مقولات اجتماعية يتبناها المجتمع تمرّ بجدل ثقافي مفتوحٍ في ضوء بنية التصورات الثقافية.

وفي المجتمع العراقي، لا تختلف المقولات الثقافية عما تذهب إليه الثقافة الإسلامية خاصة أنَّ تلك المقولات ترفد من قبل حضور العامل الإسلامي كأحد الموجهات الرئيسة التاريخية لحركة المجتمع العراقي؛ ولذلك ظلَّت مفردة الأمَّة غير واضحة الدلالات اجتماعيًّا وسياسيًّا وانحسرت في أفق معنوي إسلامي خالٍ من القيد الجغرافي الذي لا يتجاوز الخصوصيات الثقافية للمجتمعات، وربما يعود السبب في ذلك إلىٰ أنَّ اللغة العربية كنظام ثقافي تواجه تحدي هيمنة اللهجات العربية المحلية المتأثرة بما يفد إعلاميًّا وثقافيًّا عن طريق قنوات التواصل الاجتماعي؛ إذ لا تقوم اللهجة كما في اللغة علىٰ محددات واضحة لصياغة المفهوم، وإنما الحاكم علىٰ تكوين المعنىٰ سياق اجتماعي، هذا الاختلاف بين الاثنين «اللغة واللهجة» جعل الخلاف الديني/المذهبي مادة للمخيال الشعبي، وأداة للصراع السياسي بين الجماعات السياسية العراقية، ما أعاق نمو مسار العلاقات الاجتماعية في نمطها «الأفقي» الذي يمكّن من إذابة التناحر الإثني والطائفي المتصاعد عموديًّا، فعندما ينتهي الخلاف الديني يفقد السياسي خزينه الصراعي ويصبح في مواجهة المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية لأفراد المجتمع.

لقد لاقت جهود الملك فيصل الأول تعثرًا واضحًا في إيجاد الأمَّة العراقية، وجعلها تمسك بالدولة ككيان سياسي يحافظ علىٰ استمرارية وجود الأمَّة، فالذي يطلع علىٰ خطابه عند تتويجه ملكًا علىٰ العراق يلاحظ أنَّه وضع التصورات قبل معاينة الواقع الاجتماعي للمكونات العراقية؛ إذ خاطب أهل العراق بـ «الأمَّة العراقية» التي يعمل علىٰ استرداد نهضتها القومية، ليتراجع عن ذلك في (عام ١٩٣٢م) عندما كتب في مذكراته: «**وفي هذا الصدد، وقلبي ملآن أسىٰ أنَّه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد؛ بل توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أي فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية لا تجمع بينهم جامعة**».

لقد مهَّد فشل جهود الملك فيصل والنخب التي عملت معه، لصعود النزعة الشعبوية التي تعتمد علىٰ التعبئة الاجتماعية بحضور رمزٍ سياسي أو ديني يزيح أهمية الدولة وبناء مؤسساتها والاكتفاء بممارسات السلطة الشعبية؛ ولذا لم نشهد رمزًا سياسيًّا أو دينيًّا عراقيًّا تمكَّن من تحويل الزخم السياسي الذي يصنعه إلىٰ مؤسسات راسخة في تقاليدها الحكومية والاجتماعية.

وأسهم ارتفاع مستوىٰ النزعة الشعبوية في الحياة السياسية العراقية في دفع النخب السياسية للتأثر بالنموذج الألماني في تكوين الدولة/ الأمَّة، الذي يتبنىٰ أولوية عامل القوة في صياغة وحدة الدولة/ الأمَّة، والدليل علىٰ ذلك: دور الجيش في تاريخ السياسة العراقية ونوعية الرؤية التي اعتمدها في تشكيل الدولة/الأمَّة،

خاصة أنَّ أغلب قيادات هذا الجيش قد تخرجت في المدرسة العسكرية التركية التي أديرت من قبل ضباط ألمان.

وقعت مراحل بناء الدولة/الأمَّة بين محدودية عاملين هما: النزعة الشعبوية والعسكرية، وعمل هذان العاملان (العسكرية والشعبوية) علىٰ تشظي المراحل التاريخية للمجتمع العراقي، الذي صعّب إثبات وجود ملامح اجتماعية تؤكد بأن هناك أمَّة عراقية تسعىٰ نحو إنشاء دولة تديم بقاء هذه الأمَّة، أما عند مجيء البعثيين للسلطة فإنهم كرسوا استمرارية خطأ المراحل التاريخية في تكوين الدولة/الأمَّة؛ إذ اهتموا بتنمية النزعة القومية علىٰ حساب تدعيم وجود الأمَّة، ولهذا عملت أيديولوجيا البعث في العراق علىٰ تشويه مضمون الأمَّة وإدخاله ضمن قوالب حزبية ضيقة قيّدت الواقع الاجتماعي المتنوع بتصورات عرقية تزيح المكونات الثقافية والاجتماعية للآخر، فبدل العمل علىٰ استثمار الوجود التاريخي المشترك للجماعات الدينية والثقافية والعرقية لأجل صناعة أمة عراقية، ركّز البعثيون علىٰ قيام «**أمة عربية واحدة**» تشترط الدخول في رابطتها الاجتماعية اللغةَ والعرق، وقد اتجهت أيديولوجيا البعث نحو استفزاز الهويات الطائفية والعرقية التي لا تحمل رابطة اللغة والعرق، وإنما تشترك مع المكونات الأخرىٰ بإرثٍ تاريخي/ جغرافي يسبق وجود بعض المكونات؛ ولذلك تأخر صياغة مرتكزات تكوين الأمَّة العراقية الذي يعود إلىٰ عدم إنتاج هوية قومية مشتركة تربط الشعور الفردي بنسقه القومي.

○ إرهاصات الأمَّة العراقية بعد (٢٠٠٣م):

يظهر الوضع العراقي بعد (٢٠٠٣/٤/٩)، بأنَّ المجتمع العراقي قد أعيد إلىٰ لحظة (١٩٢١م)، ولكن من خلال منظورات وتصورات جديدة وطارئة عليه، المشكلة الأساسية التي ما زالت موجودة هي أنَّ النخب السياسية العراقية ظلَّت تعيش حالة الانفصال الاجتماعي عن ما جرىٰ في المجتمع قبل (عام ٢٠٠٣م) وبعده، وكأنَّ هذه النخب تعالج الحاضر بصيغة الماضي من دون استيعاب لتاريخ بناء الدولة في العراق؛ فالعراق حتىٰ هذه اللحظة لم تتم قراءته جغرافيًّا، ولم يتم تحليل أثر ذلك في الجماعات العراقية في صياغة تاريخٍ خاص بها يفردها عن غيرها من الجماعات الأخرىٰ، ومن ثَمَّ اختلف مفهوم السلطة وشرعيتها بين تلك الجماعات، هذا التباين الجغرافي/ الثقافي منع العراقيين من التحرك ضمن نشاطٍ سياسي وطني يسلم بضرورة بناء الدولة/ الأمَّة.

عملت الجغرافيا الثقافية العراقية علىٰ تضخيم عامل التاريخ، وجعلته مدخلًا للصراع بين المكونات العراقية؛ ولهذا أصبح الصراع علىٰ إشكاليات الماضي دون النظر إلىٰ مشكلات الحاضر يغذي مظاهر الصراع للمخيالات الشعبية عند تلك المكونات.

حتىٰ تختص برؤية خاصة بشأن تحديد إجابة السؤال الذي طرحته أغلب المكونات العراقية التي وضعت سؤالًا عن جوهر وماهية «العراقي»، ومن ثَمَّ تصبح الإجابة محصورة بجوانب مثالية

لا تصل إلىٰ شيء محدد وواضح المعالم، وهذا يضاد بناء الدولة/ الأمَّة ويجعلها رهن صراع الخصوصيات الاجتماعية/ الثقافية وكفاحها المستمر بشأن صحة إجابة كل مكونٍ، مما يدعو وبشكل ملحٍّ لبروز تساؤل «من هو العراقي؟». إنَّ متطلبات تكوين الدولة/ الأمَّة تفترض صياغة السؤال بشكل آخر يضع معايير ومواصفات تحدد علاقة العراقي بكيانه الجغرافي والسياسي؛ إذ يصبح السؤال «ما هو العراقي؟».

ويحدد السوسيولوجي البريطاني «أنتوني سميث» المتخصص بنشوء الأمَم والقوميات، الدولةَ بأنها تجمُّع لمجموعة من المؤسسات العامة تحتكر السلطة وتفرض نفوذها علىٰ منطقة جغرافية، أما الأمَّة فهي إطار اجتماعي محدد يمارس خلاله الأفراد حياتهم العملية، ويدل أيضًا علىٰ استمرارية تاريخية وجغرافية ومصير مشترك، أما الهوية الوطنية فهي تعبر عن الصورة الجماعية المتكونة أو الانطباع المتولد لدىٰ أفراد الأمَّة علىٰ أنفسهم وثقافتهم التي هي طابع الأغلبية من الأفراد[1]، في ضوء هذا كله هل يستطيع العراقيون أن يرددوا عبارة العالم الفرنسي ريجيس دوبريه: «أجل، إنَّه لمن المصادفة أن أولد فرنسيًّا ولكن برغم كل شيء فإنَّ فرنسا خالدة»؟

---

(١) ليورا لوكيتز، العراق والبحث عن الهوية الوطنية، ترجمة: دلشاد ميران، دار ناراس للطباعة والنشر، أربيل، ٢٠٠٤، ص٢٥.

صاحب نشوء النظام السياسي الجديد بعد (عام ٢٠٠٣م)، بروز عدة تحديات: «الطائفية، القبول الإقليمي، الحفاظ علىٰ الوحدة الجغرافية»، جعلت هذا النظام يواجه أزمات متعددة وشبه دائمة الحضور؛ إذ عادت إشكالية تأسيس النظام علىٰ أي نوع من المشروعية: هل هو رضا جماعة مذهبية أو قومية معينة دون الالتفات إلىٰ بقية المكونات؟

كان تحدي الطائفية هو الأبرز من بين تلك التحديات التي واجهها النظام السياسي الحالي؛ إذ انقسم هذا التحدي إلىٰ صنفين: سياسي بانت ملامحه في الاختلاف العميق بشأن صيغة الدستور الذي أعد في (عام ٢٠٠٥م)؛ واجتماعي وضع المجتمع ومكوناته في صراع وصل إلىٰ حد المواجهة المسلحة مع النظام بشكل غير مباشر. لهذا يمكننا الحديث اليوم عن مسألة شيعية وسنية وكردية في العراق، تكشف عن أزمة علاقة المكونات الرئيسة بهذا النظام.

يظهر تاريخ بناء الدولة في العراق افتقاده إلىٰ خاصية الصنعة اليدوية "Handmade" التي تعبِّر عن إنتاج الدولة من داخل السياق الاجتماعي المحلي، ومشاركة جميع المكونات العراقية في صناعتها ما يجعلها نتاجًا وطنيًا يكشف عن إرادة المجتمع، وتصميمه علىٰ تحقيق كيانه السياسي الذي يحمي وجوده التاريخي. لم تختلف أزمة الدولة في العراق عن بقية بلدان العالم العربي بأنها كما عبَّر عنها بهجت قرني: «وافدة، متغربة، ولكنها باقية»، لعل ما

يطرحه قرني يجعلنا نراجع مشروع الدولة من جديد في المجتمعات العربية، ولماذا لم تتمكن هذه المجتمعات من بناء دولة توفِّر لها الحرية والعدالة التي ظلت تبحث عنها منذ أيام الدولة العثمانية وإلىٰ اليوم، وكأنَّ هذه المجتمعات تعيد طرح الأسئلة نفسها، ولكن بصيغ متنوعة دون الوصول إلىٰ جواب كافٍ يفسر التكرار الدائم للأزمات نفسها.



المبحث الثالث

المسألة الشيعية في العراق

يقع شيعة العراق بين تصورين «داخلي/خارجي» يؤثران في سلوكهم تجاه الدولة والمجتمع، التصور الداخلي هو الأفكار التي تحملها شيعة العراق عن وضعها الاجتماعي والاقتصادي، بأنها جماعة وقع عليها الإقصاء السياسي والإبعاد عن إدارة الدولة، هذا التصور تبلور تحت عنوان «المظلومية» التي تحمل بعدًا تاريخيًّا وتوظّف سياسيًّا، والذي يصنف اجتماعيًّا تحت مفهوم «النظرة إلىٰ الذات».

التصور الخارجي يستمد معناه من إسقاط تاريخي تراكم تأثيره نتيجة الصراع التاريخي بين الصفويين والعثمانيين؛ إذ يمكن التعامل معه من منطلق «النظرة إلىٰ الآخر»، العلاقة بين التصورين وقعت تحت تأثير عاملين هما: «الذات والآخر»؛ لهذا يرد تساؤل بشأن من لديه التأثير الأوسع في حركة شيعة العراق، التصور الداخلي أم الخارجي؟

منذ تأسيس الدولة في (عام ١٩٢١م) وحتىٰ نهاية خمسينيات

القرن الماضي، لم يبلور شيعة العراق مطلبًا سياسيًّا واضحًا، حتىٰ مع ظهور أول تشكيل سياسي في الوسط الشيعي؛ إذ كانت رؤيته السياسية غير واضحة المعالم، ولم يكن تأسيسه السياسي والفكري واضحًا: هل هو دعوة الناس إلىٰ الدين أم تغيير نظام الحكم؟

تكمن جذور أزمة الفكر السياسي الشيعي في وجود الاختلاف في زاوية النظر للعلاقة بين الأمَّة والدولة التي حولت اتجاه النظر إلىٰ العلاقة بين الإمام والأمَّة، وهذا مردُّه إلىٰ مركزية دور الإمام في بناء التصورات التي تحدد معنىٰ تلك المفاهيم «الأمَّة والدولة»؛ لهذا حدَّد مونتغمري وات Montgomery Watt في معرض الكتابة عن الإسلام المبكر طابع المذهب الشيعي من زاوية تشديده علىٰ الجماعة الكاريزمية "Charismatic Community"، وحدَّد طابع التشيع من زاوية السعي إلىٰ مشروعية الحكم لسليلٍ من بيت عليّ لديه ما يفترض من كاريزما النسب، وكلاهما علىٰ الضد من الدولة السلالية حديثة النشأة[١]، ما أنتج مأزقًا معريفيًّا حول تصور شكل السلطة ومصدر شرعيتها. نتلمس ملامح هذا المأزق، فيما واجه شرعية العمل الحزبي في الوسط الشيعي من جدال طويل، لم يصل إلىٰ تصورات مقنعة؛ بسبب التوتر القائم تاريخيًّا في كيفية توفيق العلاقة بين الإمام والأمَّة التي يعالجها علي شريعتي مثاليًّا: في أنَّ الأمَّة المستنيرة دينيًّا ستدرك أنَّ قيادة الإمام هي التعبير

---

(١) سامي زبيدة، الإسلام: الدولة والمجتمع، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار المدىٰ للثقافة والنشر، بغداد/ دمشق، ١٩٩٥، ص٤٦.

الكامل عن وحدتها وإرادتها، وفي تلك المرحلة لن يكون هناك توتر بين سيادة الشعب وحكم الإمام[1]؛ لهذا أضاف قيام الثورة الإيرانية تعقيدًا آخر بشأن العلاقة بين العامل الداخلي والخارجي، دفعت هذه الثورة شيعة العراق إلىٰ الاهتمام بسمات الهوية المذهبية والتفكير من خارج الدولة القومية؛ لأنَّ تلقي معنىٰ القومية في الفكر السياسي الشيعي في العراق لم يتحقق بسبب أنَّ قومية الدولة عملت علىٰ استبعادهم من السلطة؛ لهذا ظهر شعار الثورة الإسلامية في العراق عند أغلب الحركات الإسلامية الشيعية؛ ولذلك وضعت الحرب الإيرانية-العراقية شيعةَ العراق أمام مواجهة تحديات جديدة أنتجت صراعًا جديدًا، حصل مع طرف قومي وسياسي ومتشابه مذهبيًّا؛ لهذا شهدت الهوية الشيعية تغييرات بنيوية في أثناء تلك الحرب منها: انفصال السياسي عن الاجتماعي؛ إذ أخذت تنشأ مقبولية لمبدأ ولاية الفقيه عند النخب الإسلامية الشيعية، ولكنها لم تجد لها صدىٰ عند شيعة العراق اجتماعيًّا، يحيلنا هذا الانفصال بين السياسي والاجتماعي إلىٰ أنَّ شيعة العراق يتأرجح تعريفهم تاريخيًّا بين الجماعة "Community" والأمة "Nation"، علىٰ الرغم من أنَّ صورة «الأمَّة» لا تتكون بمجرد وجود دولة مركزية؛ وإنما بعمليات اجتماعية واقتصادية. وفي هذا السياق، فإنَّ مفهوم الشعب بوصفه كيانًا سياسيًّا «أمةٌ» لديها قدرات علىٰ المبادرات السياسية

(١) المصدر نفسه، ص٤٧.

التي يمكن أن تغير الدولة[1].

وكان لمبدأ الانتظار وولاية الفقيه لاحقًا تأثير كبير في تاريخ شيعة العراق الذي يمكن أن نحدده بمرحلتين تاريخيتين: **المرحلة الأولىٰ** امتدت من ثلاثينيات القرن الماضي، إلىٰ تغيير نظام الحكم من ملكي إلىٰ جمهوري، كانت الأولوية بالنسبة إليهم للمطالب الاقتصادية والاجتماعية، مع إضمار للمطلب الديني المذهبي أو توظيفه لنيل تلك المطالب، ما يعني قوة العامل الداخلي علىٰ حساب تأثير العامل الخارجي.

المرحلة الثانية من ثمانينيات القرن الماضي، إلىٰ تغير النظام السياسي (عام ٢٠٠٣م)، كان للعامل الخارجي الحضور الملموس في توجيه حركة شيعة العراق، حيث أصبحت الأولوية للمطلب الديني المذهبي علىٰ حساب الاجتماعي والسياسي، ما أشّر إلىٰ غياب سؤال الدولة وارتفاع مطلب حقوق الطائفة. أنتج التزاحم بين المرحلتين فقدان شيعة العراق إمكانية بناء تصور سياسي عن نظام الحكم، الذي أخذت تظهر ملامحه بشكل بسيط في المرحلة الأولىٰ نتيجة نفوذ وتأثير تحدي توجهات سياسية «يسارية وقومية» داخل شيعة العراق. عندما نقارن بين أفكار الفاعلين السياسيين في المرحلتين، نجد أنَّ المرحلة الأولىٰ كان التأثير فيها لنموذج **جعفر أبو التمن** وطبقة من المدنيين الشيعة، كان منهم رجل الدين الشيعي **محمد الصدر** الذي ساهم في تأسيس الحكم الملكي. ولكن مع

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٣.

المرحلة الثانية، اختفىٰ دور المدني الشيعي الذي ينطلق من الدولة إلىٰ الطائفة، وبرز دور رجل الدين الذي يحمل أيديولوجيا إسلامية، تعمل علىٰ تأسيس حكم إسلامي، وهذا ما جعل نموذج **محمد باقر الصدر** الفاعل في تصور شيعة العراق حول الدولة والسلطة في هذه المرحلة، وبذلك تحول التفكير السياسي الشيعي من الطائفة إلىٰ الدولة.

❍ توجهات الفكر السياسي الشيعي: إسلامية - شيعية - وطنية:

تمثِّل العلاقة بين الظاهرة الحزبية والبيئة السياسية في الوسط الشيعي مدخلًا لقراءة سمات التحول السياسي الذي مرت به شيعة العراق، لا سيما وقد سبق ظهور الأحزاب نقاش فقهي حول من يتولىٰ السلطة بعد غيبة الإمام، ومع هذا الجدل الفقهي نجد أنَّ الفكر السياسي الإسلامي بشقيه «السني والشيعي» لم يولِ الاهتمام من أجل بناء نصوص تحدد شكل الحكم وعلاقته بالمجتمع وإنما كان الاهتمام بصفات الحاكم ثم يتدرج منه تشكيل الحكومة؛ لهذا يؤكد الخميني أنَّه ليست هناك نصوص واضحة في شخص معيَّن في أن يكون حاكمًا للمجتمع الإسلامي. وبالرغم من ذلك، فإنَّ ضرورة الحكومة مستمرة، وبالرغم من غياب الفرد المختار إلا أنَّ هناك شروطًا لمن يعمل نيابة عن الإمام في حال غيابه؛ لذلك فإنَّ وجود صفات الحاكم الديني في أي فرد يؤهله ليحكم الناس[1].

---

(١) د. طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، دار التضامن للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦، ص١٣٥.

يمكن فهم البيئة السياسية علىٰ أنها مجمل النشاطات السياسية التي تجري في وسط اجتماعي غايتها الوصول إلىٰ السلطة، ولنتساءل ما هي التحولات التي مرت بها البيئة السياسية في الحياة الاجتماعية الشيعية؟ علىٰ ضوء هذا التساؤل نحن محكومون بالعودة إلىٰ بدايات نشأة الحركات السياسية الشيعية، لكي نفهم كيف نشأ (حزب الدعوة الإسلامية، منظمة العمل الإسلامي، المجلس الأعلىٰ الإسلامي، التيار الصدري، حزب الفضيلة). أدىٰ تكوين حزب الدعوة إلىٰ بداية صراع بين مفهومي المرجعية والحزبية، ظل توصيف العلاقة بين الاثنين يخضع لجانبٍ مثالي لا يرىٰ فيها أي معضلة فقهية أو فكرية، لا سيما أنَّ المرجعية في صراعها مع الحزبية وظفت مبدأ ولاية الفقيه في تحجيم الجانب الحزبي في الوسط الشيعي، وهناك من يلمس حدوث أكثر من احتكاك وصل إلىٰ حد التصادم غير المعلن؛ لهذا هناك من يذهب إلىٰ «أن الصلة بين المرجعية والحزبية في الوسط السياسي الشيعي العراقي تثير عددًا من الإشكاليات والمسائل الحساسة علىٰ صعيد الفكر والممارسة، ولعل في مقدمتها توصيف طبيعة العلاقة بين الاثنين وتحديد تبعية أي منهما للآخر بحسب الظروف والواقع السياسي»[1].

عند تحليل العلاقة بين نشأة حزب الدعوة والبيئة السياسية

---

(١) الأحزاب الإسلامية وإشكالية الديمقراطية في العراق، بحث منشور في مجلة مركز الدراسات الدولية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ص١٥٢.

التي خرج منها، نلاحظ اقترابه من النموذج الحزبي السنيّ، تحديدًا «جماعة الإخوان المسلمين» التي أولت الأهمية لمفهوم الأمَّة (المتحقق في جماعة الإخوان) علىٰ حساب الدولة، والتحدي لمواجهة المد الشيوعي. في البداية اهتم الحزب بالطابع الإسلامي كونه يعيش تحديًا فكريًّا؛ لهذا نجد أنَّ سمات العمل السياسي الحركي مستمدة من الفكر السنّي، مع ذلك لم يثمر هذا الاقتراب من النموذج السنّي في تفسير العلاقة بين الأمَّة والدولة، وإنما ظل رهين ثنائية الإمام والأمَّة، ويمكننا أن نعلِّل ذلك بأنَّ حزب الدعوة تأخر كثيرًا في اختيار أي من المبدأين: «الشورىٰ أو ولاية الفقيه»؛ لهذا نتساءل من أنتج حزب الدعوة؟ فاعلية التصور الداخلي أم التصور الخارجي اللذيْن ذكرناهما سابقًا؟ مرَّ التوجه السياسي لحزب الدعوة بمراحل عدَّة، أهمها التوجهات الفكرية للسيد **محمد باقر الصدر**، والصراع الاجتماعي بين الطبقة الاجتماعية الوسطىٰ ذات المنشأ الشيعي ورجال الدين؛ إذ كان لها تأثير واضح في بنية حزب الدعوة؛ ولهذا تعددت الصراعات داخل الحزب: «الاجتماعي في مقابل الديني، ثم بين السياسي والديني»، المفارقة أنَّ الحزب حينما انتقل إلىٰ إيران برز الجانب الاجتماعي ليتصدر أولويات الصراع الحزبي الداخلي، خلافًا لما كان عليه في العراق؛ إذ ظل الصراع غير محسوم بين أولوية التصور الداخلي أو الخارجي، ومن ثمَّ أنتج توتر العلاقة بين تصور «العامل الداخلي والخارجي» أكثر من انشقاق حزبي في داخل صفوفه.

جاء ظهور منظمة العمل الإسلامي في مدينة كربلاء محكومًا بشيوع التوجه الماركسي الشيوعي، بدأت العمل تحت عنوان «التيار الرسالي» في بدايات ستينيات القرن الماضي تحت رعاية مرجعية السيد **محمد الشيرازي**، ومارست منظمة العمل الإسلامي دورًا يركز علىٰ الحفاظ علىٰ الهوية الإسلامية من دون الالتفات إلىٰ مفهوم الأمَّة وعلاقته بالدولة، ثم تحولت إلىٰ الاهتمام المتزايد بالهوية المذهبية، وعلينا أن نلتفت إلىٰ أنَّ دلالة تسمية منظمة العمل جاء ردًّا علىٰ الجدل الداخلي الشيعي بشأن شرعية تأسيس أحزاب سياسية إسلامية. عاشت منظمة العمل تحدي العلاقة بين «التصور الداخلي، والتصور الخارجي» من خلال الوقوع في مأزق التحكم بالجغرافيا الشيعية التي ظهر تحت عنوان «المناطقية»، هذا ما يكشفه الصراع الداخلي بين قوىٰ الإسلام السياسي الشيعي بشأن التحكم السياسي بالمدن ذات الطبيعة الشيعية.

امتاز تشكيل المجلس الأعلىٰ الإسلامي بخاصية دون بقية حركات السياسة الشيعية، هي قوة نفوذ العامل الخارجي وتحكمه بالتصورات السياسية التي بنيت عليها توجهات المجلس. اعتمد المجلس مبدأ ولاية الفقيه بصياغته الإيرانية، ما أخضع قيادة المجلس لرجال الدين؛ لذلك يتشابه المجلس مع منظمة العمل في نمط القيادة التي قامت علىٰ شرعية العائلة الدينية «بيت **الحكيم**، بيت **الشيرازي**، ثم تحولت إلىٰ بيت **المدرسي**».

وتُعد مرحلة التسعينيات من القرن الماضي من أهم المراحل

التاريخية في دراسة تبلور الهوية السياسية الشيعية؛ بسبب قيام حدثين تاريخيين مهمين: «انتفاضة آذار الشعبانية»، و«ظهور مرجعية **محمد صادق الصدر**»، فقد كشفت الانتفاضة عن الانفصال التام بين العاملين «الداخلي والخارجي»، بدليل أنَّ حركة الجماهير المنتفضة في وسط العراق وجنوبه لم تكن مرتبطة بأحزاب وقوىٰ سياسية شيعية موجودة في إيران، هذا ما ولَّد صراعًا تاريخيًّا يتعلق بمن كان له الدور في تفجير الانتفاضة، كذلك أسهمت مرجعية **محمد صادق الصدر** في توتر العلاقة من جديد بين العاملين المذكورين آنفًا؛ إذ كان الشعار السياسي لمرجعيته ذا مضمون داخلي مع خطاب يحمل ملامح خارجية، وهذا راجع إلىٰ تبني مبدأ ولاية الفقيه.

ويشير تنامي صعود التيار الصدري في الوسط الشيعي، إلىٰ ضمور العمل الحزبي وتبني التوجه الشعبوي الذي يعتمد الرمز الديني والتعبئة الجماهيرية؛ فقد اعتمد التيار الصدري في عمله علىٰ الخزين الرمزي لمرجعية السيد **محمد صادق الصدر**، والميراث الاحتجاجي الذي تركه في تسعينيات القرن العشرين؛ إذ أعيد توظيف أغلب الشعارات التي أطلقها السيد الصدر في أثناء عمله الميداني السياسي ضد النظام السابق؛ لهذا حينما نلاحظ فاعلية العلاقة بين العامل الداخلي والخارجي علىٰ الظاهرة الصدرية، نجد تضخم العامل الداخلي علىٰ حساب الخارجي في بداية نشوئها، ولكن بعد (عام ٢٠٠٣م) تغيَّر الحال؛ إذ أصبح العامل الخارجي

هو من يوجه خطوات الظاهرة الصدرية سياسيًا.

ولم يختلف التيار الصدري عن باقي الحركات الشيعية في مسألة الانشقاق والاختلاف بشأن من يمتلك شرعية تولي القيادة، بعد مقتل السيد الصدر في (عام ١٩٩٩م) علىٰ يد النظام السابق.

وقد أعاد تأسيس حزب الفضيلة، بعد تغير النظام السابق، النموذج السياسي لحزب الدعوة نفسه مع اختلاف البيئة السياسية، وجاء ظهور هذا الحزب كأحد مخرجات مرجعية السيد الصدر الثاني، ما يعني الوقوع في أزمة الشرعية مع بقية مكونات التيار الصدري. يختلف حزب الفضيلة عن الدعوة، بأن المرجع المتمثل «بالشيخ **محمد اليعقوبي**» هو من أسس الحزب، علىٰ العكس من حزب الدعوة، الذي أقيم نتيجة نقاشات سرية داخلية بين شخصيات دينية واجتماعية، ولم يحظَ بقبول المرجعية الموجودة آنذاك.

كان للعامل الداخلي حضور ملموسٌ في التوجهات السياسية لحزب الفضيلة، مع ضعف العامل الخارجي، وهذا ما يبيِّن حجم نفوذه في الفعل السياسي الشيعي، أمام القوىٰ الأخرىٰ للإسلام السياسي الشيعي، ووقع حزب الفضيلة في مثالية الطرح السياسي بشأن شكل النظام والدولة التي يريد إقامتها؛ لأنَّه يطرح مبدأ «أفلاطون» حينما كتب عن جمهوريته التي يديرها الفيلسوف الحكيم، ومع حزب الفضيلة تم استبدال الفقيه بالفيلسوف ليصبح من يدير الجمهورية الفقيه الحكيم.

وفي ضوء هذا الاستعراض السياسي والتاريخي لنشأة

الحركات السياسية الشيعية، نجد أن التوجهات السياسية التي مرت بها تلك الحركات كانت محكومة بالمفاهيم الآتية: الإسلامية، المذهبية، الوطنية. إذ مرت جميع تلك الحركات في بداية عملها السياسي بمفهوم الإسلامية ثم تحولت إلىٰ المذهبية، ولكنها لم تصل إلىٰ مرحلة الوطنية؛ بسبب أنَّ الأفكار السياسية الشيعية وضحت «رمزيًّا» من خلال الفكر الديني. وهكذا، فإنَّه لم تطور أية مدرسة للبحث السياسي في مراحلها المبكرة[1]. التغير حصل بعد مجيء الثورة الإيرانية؛ لأنها كانت حافزًا لإعادة تسليط الضوء علىٰ الفكر السياسي الشيعي.

في الفكر العربي الإسلامي لم يفرق بين مفهوم الوطنية ومعنىٰ القومية؛ ولذلك تداخل الاستبداد السياسي الذي قام تحت ظل الفكر القومي مع فكرة الوطنية. في الجانب الإسلامي، لم ينل مفهوم الوطنية الاهتمام الكافي كونه ارتبط بفكرة الوطن الذي يمتلك حدودًا سياسية تفصله عن باقي الأوطان، وهو ما يخالف الفكر الإسلامي الذي اهتم بمعنىٰ ومفهوم الأمَّة الإسلامية الواحدة.

حتىٰ اليوم، لم تبادر حركات الإسلام السياسي الشيعي إلىٰ الاهتمام الفكري لما تشير إليه الوطنية، وجعلت الفكر السياسي الشيعي يحجم عن تبني مفهوم الدولة في نصوصه الفكرية؛ إذ إنَّ

---

(١) د. طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل، مصدر سابق، ص٢٤.

أغلب البحوث التي تناولت الدولة فكرًا وممارسة كانت تجرىٰ تحت هيمنة مبدأين إسلاميين هما: «الشورىٰ، وولاية الفقيه». وهذا ما يؤشر إلىٰ قوة نظرية الحاكم علىٰ حساب معنىٰ الحكم.

لهذا نتساءل: أين نجد مفهوم الأرض الذي يساوي الوطن في الفكر السياسي الشيعي؟ لا سيما أنَّ هذا الفكر قد غلب علىٰ ذوقه النظري والعملي منذ مرحلة ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي مبدأ ولاية الفقيه الذي يتخطىٰ نفوذه حدود الأرض والوطن، حتىٰ بعد مجيء (عام ٢٠٠٣م)، ظلت غير مطروحة للنقاش التوجهات السياسية لأغلب قوىٰ الإسلام السياسي الشيعي تجاه الدولة والنظام السياسي الذي تعمل من أجله، علىٰ الرغم من حدوث تحولات اجتماعية وسياسية في داخل شيعة العراق.

نلاحظ منذ أيام الحرب الأهلية الطائفية في عامي (٢٠٠٦-٢٠٠٧م)، أنَّ المؤسسة الدينية الشيعية أصبحت تمتلك الزخم الكافي لتحريك الوسط الشيعي، وليس الحركات السياسية الشيعية، ما يعني حسم الصراع السياسي التاريخي بين «المرجعية والحزبية» لصالح الأولىٰ.

وتفتح عملية الانتقال السياسي لأي جماعة تحمل تصورات تاريخية عن المستقبل دون الحاضر، مسار أزمتين عصيتين علىٰ الحسم بشكل مباشر هما: «ميراث التاريخ، وعائق الانتقال من المعارضة إلىٰ السلطة»؛ فقد ظل الاحتجاج الشيعي هو النمط السياسي الغالب علىٰ متطلبات بناء الدولة. يُنقل عن الشيخ **محمد**

مهدي شمس الدين تصور غاية في الدقة عن أزمة بناء الدولة في الفكر الإسلامي، كون هذا الفكر لا يمتلك مفهومًا محددًا عن معنىٰ الأرض.

○ خلاصة:

دفعت كثرة الأزمات في العراق إلىٰ وقوعه في متاهة البحث عن التحليل الذي يمكن أن يفسر ما يجري فيه من عدم استقرار سياسي شبه دائم! ما يلفت النظر بعد (عام ٢٠٠٣م): ازدياد عدد المحللين السياسيين؛ إذ أصبحوا يمثلون فئة لا يستهان بها، جعلت بعضهم ينال حصة من المناصب السياسية أو القرب من أحد المتنفذين في السلطة.

مع ذلك، يتساوىٰ المجتمع وأفراده مع المحللين والباحثين في السعي الدائم لاكتشاف الأسباب التي تجعل بلدًا مثل العراق لا يستقر مع ما يملك من ثروات وطاقات بشرية.

الملاحظ أنَّ هناك تشبثًا بعامل واحد هو الطائفية؛ إذ صار معروفًا للجميع بأنَّ لهذا العامل دخلًا كبيرًا بما يحدث في العراق من اضطرابات وأعمال عنف؛ لذلك يمكن رصد حضور هذا العامل في أغلب الأحاديث التي تدور عن تلك الأزمات.

مع الاهتمام بعامل «الطائفية» وفاعليته في توجيه حركة المكونات العراقية فعلًا وسلوكًا، لم تجر حتىٰ الآن مراجعة حقيقية لما يدور في العراق بعيدًا عن الصور النمطية والمؤثرات المذهبية

المطروحة. ويأتي تغلب تصورات معينة علىٰ حساب أخرىٰ في قضية تحليل أزمات العراق بسبب الاكتفاء بما هو ظاهر ومكرر؛ لهذا غابت تصورات أخرىٰ لها الأثر الحيوي في تشكيل جزء كبير من ملامح الأزمات الحاصلة. ربما يمكننا وضع بعض هذه التصورات الغائبة التي تساعد علىٰ إيجاد مقاربات جديدة لفهم ما يجري، وتشارك في صناعة وجهات نظر متنوعة، ومن هذه التصورات:

أنَّ هيمنة الجانب التاريخي علىٰ تحليل الوضع العراقي دفعت إلىٰ إضعاف الاهتمام بالجانب الجغرافي، وهذا مرتبط بالاهتمام المتكرر بالكيفية التي نشأ فيها العراق تاريخيًّا، ومحاولة فهم الانفصال الحاصل بين تأسيس الدولة والجماعات التي تسكن فيه؛ إذ يلمس المهتم بالشأن العراقي أنَّ هناك تضادًّا بين تلك الجماعات ومسار بناء الدولة. كما أفضىٰ إلىٰ المزيد من الكتابات التاريخية علىٰ حساب كتابات تفهم العلاقة بين الجغرافيا والتاريخ في الوضع العراقي مع إغفال مبدأ توجيه الجغرافيا للتاريخ أحداثًا ووقائع أو ما تطرحه دراسات الجغرافيا السياسية بأنَّ «الجغرافيا أمُّ السياسة».

حينما نطالع أعمال المفكر المصري **جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣م)**، نجده قد انتبه مبكرًا لهذا العامل، وعمل علىٰ وضع نصوص علمية وبحثية تظهر ضرورة الاهتمام بالمكان كجغرافيا محاطة بمؤثرات من كل جانب، لها الفاعلية علىٰ تغيير وتحويل مجرىٰ حركة المجتمع أفرادًا وجماعات؛ إذ يضع حمدان قاعدة أساسية لفهم جغرافيا أي بلد من خلال فهم شخصيته الإقليمية.

وضع حمدان كتابه المهم «شخصية مصر»، وجعل منه دليلًا لمن يريد فهم التحولات التي جرت في مصر قديمًا وحديثًا، وقرأ حمدان المكان بوصفه حيزًا للنشاط الاجتماعي والسياسي تستطيع به النفاذ لروحه لتحلل المكون الرئيس لهذا المكان. لذلك درس جغرافيا مصر جيدًا، وعمل علىٰ بحث متغيراتها لكي يحدد منطلقات التأثير في هذه الجغرافيا.

الغريب في العراق، أنَّ أغلب الأزمات تبدأ جغرافية ثم تتحول إلىٰ تاريخية منها مبررات قيام الحرب العراقية-الإيرانية التي خسر فيها العراق ١٨٠ مليار دولار وضحىٰ بمليون قتيل من دون أثر إيجابي وتعديل في موازين القوة بين البلدين، كان الاختلاف بشأن إدارة مياه شط العرب وعلىٰ مناطق حدودية، مع هذا ظل للعامل التاريخي المساحة الأكبر في مقاربة أزمات العراق.

حرب الخليج الثانية التي نتجت عن اجتياح الكويت من قبل النظام السابق، والتي كبدت العراق خسائر مادية تصل إلىٰ ٣٢٠ مليار دولار كانت علىٰ أساس دعاوىٰ الضم الجغرافي للكويت إلىٰ العراق كما عبَّر عنها الكاتب العراقي المعروف حسن العلوي في كتابه «أسوار الطين»، الذي تناول فيه أزمة الكويت مع العراق.

وعند النظر إلىٰ خريطة العراق نلمس تضاد عاملين هما: «الجغرافيا الطبيعية والبشرية» حول صياغة شخصية المكان وطابعه العام؛ لهذا نجد أنَّ الجغرافيا العراقية مسكونة بتناقض نتج عن هذا التضاد الذي ذكرناه سابقًا.

فشرق الجغرافيا العراقية يوجد تأثير ثقافة مذهبية آتية من إيران تناقضها جنوبًا وغربًا ثقافة مذهبية مختلفة تأتي من السعودية، ما دفع لتحويل الجغرافيا العراقية إلىٰ ساحة صراع مذهبي بملامح طائفية، مما أوجد حالة من عدم الاستقرار في أغلب مؤسسات الدولة عملت علىٰ صياغة خط جغرافي ذي سمات صراعية دينية، علىٰ جهة أخرىٰ تتصارع غربًا وشمالًا مؤثرات أيديولوجية آتية من سوريا وتركيا، فهما يمثلان خطًّا جغرافيًّا ذا سمات قومية وعرقية.

الملفت للانتباه أنَّ كل الجغرافيا المجاورة للعراق فاعلة فيه سياسيًّا واجتماعيًّا، عدا جغرافيتين هما: الكويت والأردن؛ الأولىٰ لأنَّ موقعها أسفل جنوبه لهذا تقع تحت تأثير الخطوط الجغرافية الفاعلة، وما زاد علىٰ ذلك أنَّ «جغرافيا الكويت» وقعت تحت اضطرابات المكان العراقي، وبالتالي ظهرت العلاقة بين الجغرافيا العراقية والكويتية علىٰ أساس ثنائية الفاعل والمنفعل.

والثانية (الأردن) التي أخذت وظيفة المنفذ الجغرافي للعراق ماضيًا وحاضرًا؛ لأنها تحتاجه اقتصاديًّا مع وجود رابط تاريخي سياسي جاء عن طريق حكم العائلة الهاشمية للعراق منذ (عام ١٩٢١م) وإلىٰ (عام ١٩٥٨م) ولغاية الآن، ما عزز هذا الرابط، وحوّله إلىٰ عامل تفاعل سلبي بعد انهيار النظام (عام ٢٠٠٣م)، وإيجابي بما وفَّره من منفذ اقتصادي خلال الحصار الاقتصادي علىٰ العراق في مرحلة التسعينيات من القرن الماضي.

دفع اضطراب الجغرافيا العراقية إلىٰ خلق مبدأ شبه حتمي في إدارة الحكم يقوم علىٰ التحكم المركزي السلطوي بالمكان، اعتمد بقاؤه علىٰ تنامي هاجس الخوف من التفكك؛ إذ نلمس هذا بازدياد تداول مفهوم الوحدة في مفردات الخطاب السياسي العراقي بمعناها الجغرافي والاجتماعي؛ لذلك نجد أنَّ من حكم العراق يسعىٰ إلىٰ تطبيق هذا المبدأ، وهذا ربما يفسر غلبة الخلفية العسكرية لهؤلاء الحكام، وكأنهم يوظفون المبدأ العسكري المعروف «التحكم والسيطرة» بالمكان الذي يجعل القرار بيد سلطة مركزية واحدة لا تقبل الشراكة.

لكي نتلمس أثر الجغرافيا في العراق، لنلاحظ حركة السياسة الخارجية العراقية منذ نشأة الدولة (عام ١٩٢١م) وحتىٰ اليوم، نجدها تعيش حالة من البحث الدائم عن التوازن المفقود في بناء علاقات مع الدول المجاورة للعراق، ثم بعد ذلك انتقل هذا البحث إلىٰ علاقاته الدولية.

يطرح المستشار الأسبق للأمن القومي الأمريكي بريجينسكي في مقالة له عن الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاستراتيجية، أهمية فهم واستيعاب خصوصية جغرافيا الدولة مستندًا إلىٰ رؤية نابليون: «أنَّه لمعرفة الجغرافيا المتعلقة بشعب ما يجب معرفة سياسته الأجنبية»؛ لهذا يذهب بريجنسكي إلىٰ أنَّ فهم هذا الجانب (الجغرافيا السياسية) يجب عمومًا أن يتكيف مع الحقائق الجديدة للقوة.

بعد (عام ٢٠٠٣م)، وانهيار النظام السياسي وانتهاء مبدأ «التحكم والسيطرة» الذي كان يدير الدولة من قبل سلطة مركزية واحدة، دخل المكان العراقي من جديد في أزمة البحث عن منظومة تحكُّم مكاني وسياسي تعيد ترتيب ومعالجة الاختلال الحاصل في المكان العراقي وأطرافه، وكأنَّ العراق داخل في متاهة البحث مرة أخرىٰ عن شخصية إقليمية تحدد معناه الجغرافي.

لهذا لا تقوم قضية مراجعة التصورات المطروحة عن العراق علىٰ تضخيم عامل الجغرافيا وإغفال عوامل أخرىٰ، ولكن الملاحظ أنَّ الاهتمام بهذا العامل شبه غائب، وإنما يقع هذا نحو التأشير إلىٰ غلبة عامل علىٰ حساب عوامل أخرىٰ.

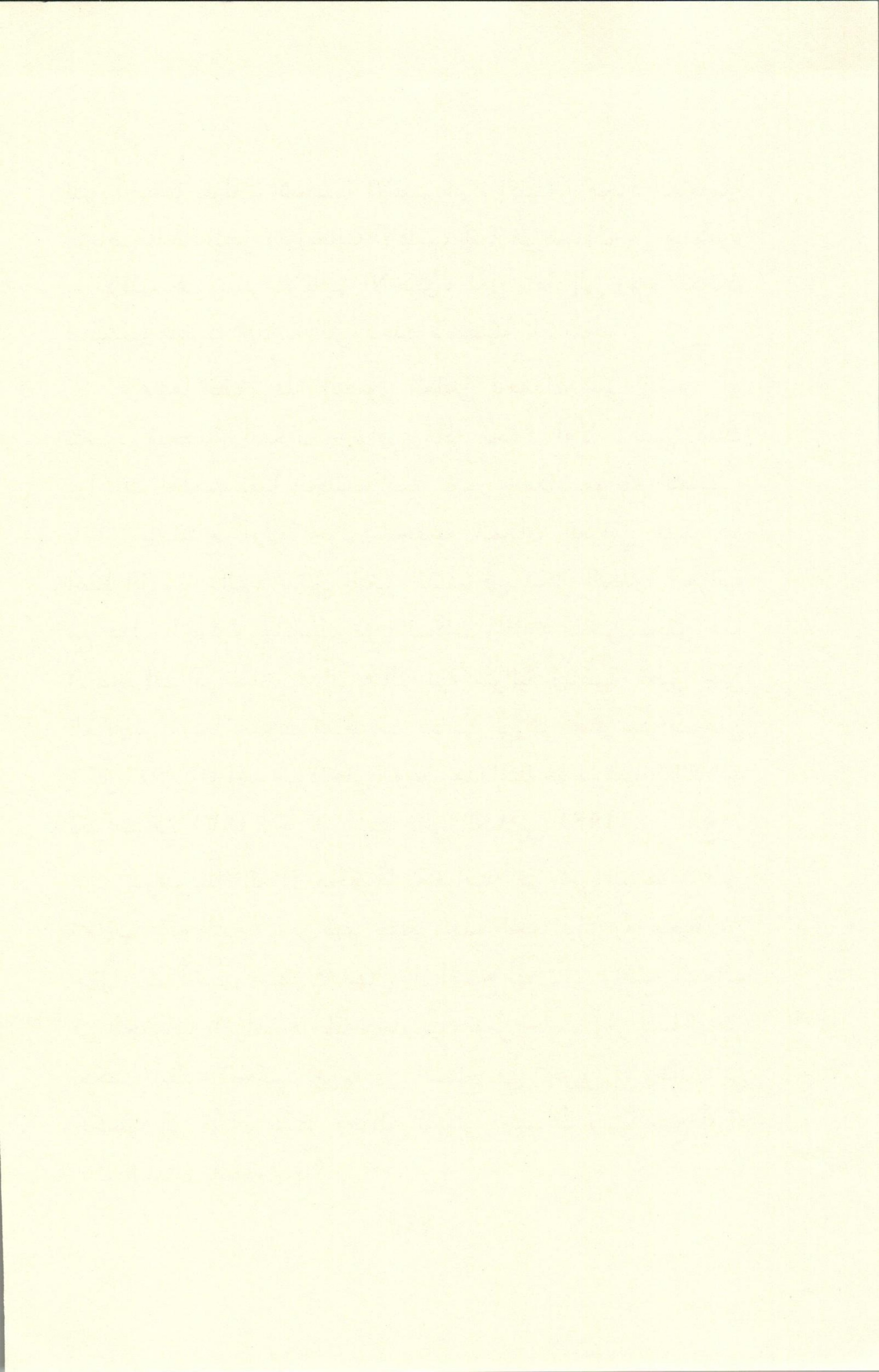
إنَّ مفهوم العمران الذي عاد بقوة في الكتابات السياسية العربية المعاصرة يستند إلىٰ جانب كبير من الممارسة الحضرية التي لا تستطيع غير السلطة السياسية القيام بها، ونقل المكان الذي تعيش عليه الجماعات من جانبه الطبيعي إلىٰ الاجتماعي، بمعنىٰ أدق تحويل الطبيعة "nature" إلىٰ بيئة "Environment"، وهنا نجد من خلال معاينة أولية لمفردة البيئة المكتوبة باللغة الإنجليزية أنَّ فيها نوعًا من الاستدخال السلوكي والقيمي يتم عن طريق إضفاء الطابع الحضري علىٰ سمات المكان.

وضع جمال حمدان نظريته للجغرافيا علىٰ أنها «علم التباين الأرضي» بمعنىٰ اكتشاف الاختلافات الرئيسة بين مكونات المكان، وعلىٰ مستويات عدة؛ لكي يصل إلىٰ مرحلة تحليل شخصية الإقليم الذي يدرسه، يعلق حمدان علىٰ هذا المفهوم الحيوي في دراساته

التي أجراها بقوله: «شخصية الإقليم شيء أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الإقليم، إنما هي تساؤل عن ما يتفرد به الإقليم عن سائر الأقاليم الأخرىٰ، لكي تنفذ إلىٰ روح المكان لتستشف عبقريته الذاتية التي تحدد شخصيته الكامنة».

وعندما نطبق هذا التصور العلمي لحمدان علىٰ إقليم، أو بتعبيره شخصية المكان العراقي ماذا نجد؟ **أولًا**: ليس هناك دراسات اهتمت بهذا الجانب تضع تصور حمدان موضع التطبيق. ثانيًا: باستنتاج أولي حول شخصية المكان العراقي نجد فيه اضطرابًا شبه دائم، بدليل التغير الدائم في شكل الحدود العراقية مع دول الجوار، والتضاد بين المكان وإدارته بمعنىٰ تحقق هذا الاضطراب سياسيًّا؛ إذ إنَّ هناك شبه متوالية رياضية تنطبق علىٰ العراق، مفادها حدوث اضطراب سياسي في كل عشر سنوات علىٰ شكل انقلاب أو احتراب داخلي، وعلىٰ هذا أمثلة عديدة منها: «انقلاب بكر صدقي **١٩٣١**، حركة رشيد عالي الكيلاني **١٩٤١** ... إلخ».

سوف يظل العراق محكومًا بجغرافيته حتىٰ تعي السلطات التي تتعاقب عليه التوجه نحو فهم حقيقي لهذه الجغرافيا، وما يحيط من جغرافيات أخرىٰ استقرت فيها دول أصبح لها تأثير واضح المعالم في الجغرافيا العراقية داخليًّا وخارجيًّا، ومن جانب آخر نتساءل هل تمكنت أنظمة الحكم العربية من النجاح في تحويل الأوطان التي حكمتها إلىٰ مكان مستقر وصالح للعيش اجتماعيًّا وبيئيًا يقنع أفراد تلك البلدان بالبقاء فيها؟



الفصل الثاني

القومية الإندونيسية اليوم وغدًا[1]

تأليف: بيندكت أندرسون (Benedict Anderson)

ترجمة: كريم عرفة

من منطلق خبرتي فالقومية كثيرًا ما يساء فهمها؛ ولهذا السبب سأبدأ هذا الصباح بمناقشة نوعين سائدين من سوء الفهم هذا، مستعينًا بإندونيسيا كمثال لتلك الظاهرة التي هي تقريبًا عالمية في هذا القرن الذي يزحف الآن نحو نهايته.

النوع الأول يتمثل في أن القومية شيء قديم جدًّا موروث بالطبع «من أسلاف عظماء بلا شك»، وبالتالي فهي شيء يختلط بلحمنا ودمائنا. في الواقع القومية هي علىٰ عكس ذلك تمامًا، فهي شيء جديد وعمرها الآن يزيد قليلًا فقط علىٰ القرنين. فالبيان

---

(١) هذا هو نص خطاب مهم قدم في (٤ مارس ١٩٩٩م) بفندق بوروبوردور جاكرتا، جزء من الاحتفال بالذكرىٰ الثامنة والعشرين لتيمو، وكان هذا هو الظهور الأول العلني لبندكت في إندونيسيا منذ (عام ١٩٧٢م).

الأول للاستقلال الذي أعلن في فيلادلفيا (سنة ١٧٧٦م)، لم يقل كلمة واحدة عن الأسلاف؛ بل لم يذكر أصلًا الأمريكان، وإعلان أحمد سوكارنو ومحمد حاتا للاستقلال في (١٧ أغسطس ١٩٤٥م) كان في جوهره مطابقًا لإعلان فيلادلفيا. وعلىٰ غير المتوقع، فهوس السعي نحو «أسلاف عظماء بلا شك» لهو أمر يؤدي بشكل نموذجي إلىٰ هراء وحماقة غالبًا ما تكون حماقة خطيرة جدًا.

الأمير ديبويجور الذي اعتُبر (سنة ١٩٥٠م) بطلًا قوميًا (رقم ١) يُعد مثلًا طريفًا لنا، حيث قاد الأمير حركة الاستقلال القومي لإندونيسيا لانتزاعها من قبضة الاستعمار الهولندي، لكن لو نظر المرء إلىٰ ما قاله الأمير نفسه في مذكراته فسيجد كلماته بنصها عن هدفه السياسي كانت هو أنَّه أراد «استعباد» نعم «استعباد» جاوة، ففكرة إندونيسيا كانت غائبة عنه بالكلية (ناهيك عن غياب فكرة الحرية كذلك). في الواقع، كلنا يعرف أنَّ التعبير الغريب المبتدع الروماني اليوناني «إندونيسيا» هو تعبير جديد للغاية، لقد بدأ ينتشر ويعرف بين الناس فقط منذ ثمانين عامًا، وتحديدًا فأول منظمة قد استخدمت كلمة إندونيسيا في اسمها كان الحزب الشيوعي لإندونيسيا (سنة ١٩٢٠م) (عندما كانت والدتي بنت خمسة عشر عامًا)

النوع الثاني من سوء الفهم يتمثل في أنَّ «الأمَّة» و«الدولة» إن لم يكونا مترادفين تمامًا في الذهن، فهما علىٰ الأقل مثل زوج وزوجة سعداء في علاقتهما؛ لكن الحقيقة التاريخية تقريبًا هي

العكس تمامًا: حوالي (٨٥%) من الحركات القومية ولدت في الأصل كحركات تهدف إلىٰ مقاومة الاستعمار أو الدول الإقطاعية الطاغية، الأمَّة والدولة قد «تزوجا» مؤخرًا جدًّا كما أنَّ هذا «الزواج» كان أبعد ما يكون عن السعادة الدائمة، والقاعدة العامة هي أنَّ الدولة -أو كما نطلق عليها في دائرة أصدقائي دومًا «الشبح»- هي أقدم كثيرًا من الأمة، ومرة أخرىٰ تمنحنا إندونيسيا مثالًا دقيقًا؛ فأصل سلالة دولة إندونيسيا يعود إلىٰ باتافيا أوائل القرن السابع عشر، واستمرار وجود هذا الأصل يظهر بوضوح رغم اتساع رقعة أراضيها الذي تنامىٰ بصورة كبيرة عبر الزمن، فمساحتها اليوم - باستثناء تيمور الشرقية - وصلت بالضبط لمساحة جزر الهند الشرقية الهولندية عندما أتمت احتلالها لأجيه وبالي الجنوبية وإيريان مع بداية هذا القرن. وعلاوة علىٰ ذلك، فيجب أن نضع في اعتبارنا أنها وفي أيامها الأخيرة - خلال ثلاثينيات هذا القرن- كان (٩٠%)، أكرر (٩٠%)، من موظفيها العموميين من أبناء البلد، هناك بالتأكيد بعض التغيرات - بالحذف أو الإضافة- خلال فترة الثورة، لكن بقي رغم ذلك العدد الأكبر من أبناء الدولة الجمهورية الناشئة مع عدد آخر من الدولة المستعمرة، وكان أول برلمان تشكل بعد (عام ١٩٥٠م) محتشدًا بمعاوني الاستعمار السابقين، والجيش الجمهوري الجديد قد اشتمل علىٰ عدد كبير من الجنود والضباط الذين حاربوا ضد الجمهورية في أثناء فترة الثورة (والأدهىٰ من ذلك أنَّ كلًّا من الجنرال ناسوشن الذي كون جيش ما بعد الثورة

والجنرال سوهارتو، قد بدآ حياتهما العسكرية كجنود في الجيش الاستعماري قبل الحرب، وفيما يتعلق بسوهارتو فقد عرف عنه عدم المشاركة البتة في حركة الاستقلال في زمن الهولنديين؛ بل إنَّه في الواقع كان قد التحق بالجيش الملكي لجزر الهند الشرقية الهولندية، العدو اللدود لحركة الاستقلال، ثم بعد ذلك «بيتا» التي خلقت الاحتلال الياباني).

فيما يتعلق بالأراضي القومية فهنا موضع عظيم للسخرية، والجنرال سيدمان أول من يشار إليه في هذا الصدد؛ لأنَّ نظام سوهارتو قد جعل من (دستور ١٩٤٥) شيئًا مقدسًا رغم أنَّه قد صيغ في عجالة شديدة في (أغسطس سنة ١٩٤٥م) في وضع طارئ ومضطرب، فتحديده التفصيلي لحدود الوطن الجديد لم يتغير (خوف المساس بالدستور المقدس)، وهذا يعني أنَّه ومن البداية كان ضمُّ تيمور الشرقية التي تقع خارج هذه الحدود المحددة دستوريًّا أمرًا بالقطع غير دستوري، ولحسن الحظ فإنَّ سيدمان كان جنرالًا؛ ولذا لم تكن هناك خطورة كبيرة لقوله هذا!

باختصار، فالذي قلته هو مجرد تحذير. كن حذرًا من هؤلاء الناس الذين يجعلون من الدولة صنمًا يعبد، واحترز من الذين يتحدثون كثيرًا عن «أجدادنا العظماء» فهؤلاء يوشكون أن يسرقوا ما في جيبك!

ما هي القومية إذن؟ لو درس المرء تاريخها عبر العالم كله لاستطاع أن يقول إنها ليست شيئًا موروثًا من الماضي القديم،

وإنما هي بالأحرىٰ مشروع مشترك للحاضر والمستقبل، وأنَّ هذا المشروع يتطلب التضحية بالنفس لا التضحية بالآخرين، وهذا يفسر لنا لمَ لم يحدث أبدًا لمؤسسي حركة الاستقلال - التي كان لها الحق في قتل غيرهم من الإندونيسيين - أن يلتزموا الشجاعة في أن يسجنوا أو يغلبوا أو ينفوا من أجل مستقبل سعيد ومن أجل الحرية لأتباعهم.

تنشأ القومية في أراضٍ طبيعية معينة عندما يبدأ سكانها الشعور بأنَّه يجمعهم مصير مشترك ومستقبل مشترك، أو كما كتبت يومًا: فهم يشعرون برفقة أفقية عميقة، والقومية تنشأ سريعًا وفجأة في جيل واحد، وفي هذا علامة واضحة علىٰ جدتها؛ فيستطيع المرء أن يرىٰ إلىٰ أي مدىٰ قد ارتبطت القومية بالآمال والرؤىٰ المستقبلية لو نظر إلىٰ أسماء المنظمات الأولىٰ التي ارتبطت أسماؤها بحركات الاستقلال مع بداية قرننا هذا: «جاوة الشابة»، «إندونيسيا الشابة»، «جمعية الشبان المسلمين»، «ميناهاسا الشابة»، وهكذا فليس هناك منظمات تدعو نفسها «جاوة القديمة» أو «بالي الخالدة» ... إلخ، فتوجههم دائمًا للمستقبل وقاعدتهم الاجتماعية هي الشباب (حتىٰ اليوم فالقوة المميزة للطلبة تكمن في مكانتهم في المجتمع كرموز لمستقبل الأمة). وعلاوة علىٰ ذلك، فشباب هذه الأيام يشيرون إلىٰ أصولهم الإقليمية من غير أسماء القوميات المميزة عن بعضها البعض، ولكنهم يلتزمون الإشارة للأصول القومية التي تتعلق بمستعمرة واسعة النطاق، وبالإشارة إلىٰ

المشروع الليبرالي المشترك فهم لا يعبأون بحقيقة أنَّ ملوكًا (Acehnese) قد استعمروا يومًا المناطق الساحلية لـ (Minangkabau)، أو أنَّ ملوكًا (Buginese) قد استعبدوا سكان تلال (Torajanese)، أو بمحاولة أرستقراطيِّي جاوة استعباد جبال ساند، أو أنَّ حكام بالي قد نجحوا في غزو جزيرة ساساك.

لو استطعنا أن نعود إلىٰ الوراء في الفترة (من ١٩٤٥م وحتىٰ عام ١٩٤٩م) وتحدثنا مع المقاتلين من أجل الاستقلال في تلك الفترة، فَكُن علىٰ ثقة من أنَّه سيستحيل عليهم التصديق بأنَّه بعد خمسين عامًا من تاريخهم ستكون وظيفة القوات المسلحة للجمهورية لا تتعدىٰ الدفاع عن البلاد ضد الأعداء الخارجيين؛ بل واضطهاد شعبها، وبهذا النهج فهم بالفعل قد تمثلوا تقاليد جيش الاستعمار، لكن هذا ما حدث، وربما لم يدرك السكان القدماء التبعات الممكنة لزواج الوطن بالدولة.

لو كانت القومية مشروعًا مشتركًا للحاضر والمستقبل، فتحققها لن يكتمل أبدًا لنهايته فلا بدَّ من الكفاح من أجلها في كل جيل، فالطفلة المولودة في مادورا في عيون والديها والدولة أنها من الممكن بالفعل أن تصبح إندونيسية، لكن الطفلة نفسها ليست مستعدة بعد لأنْ تفكر بهذه الطريقة، فالطريقة التي ستصبح بها (رغمًا عنها) إندونيسية بروح إندونيسية وملتزمة نحو إندونيسيا والثقافة الإندونيسية، لهي طريقة بعيدة المدىٰ وليس لها نجاح مضمون، وبهذه الطريقة كذلك يمكننا أن نرىٰ أنَّ استمرار بقاء

الأمة هو بالأساس سؤال مفتوح، وكذلك نوع ما من الرهان.

ويكمن الرهان في فكرة «مستقبل» إندونيسيا التي ستكون متجزرة بصورة كاملة في روح المواطنين الشرعيين، حيث إنَّ كل عضو مرشح جديد للأمة سيصبح مستعدًّا لأنْ ينحي جانبًا الطموحات الشخصية الضرورية وأن يخلص لهذه الفكرة الكبيرة، وقد يربح هذا الرهان علىٰ المدىٰ البعيد لو الأمة الإندونيسية، مثل الأمم الأخرىٰ، كانت عطوفة وواسعة الأفق ومتسامحة بما يكفي لتستوعب التنوع الواقع والتعقيد الحادث في طبيعة المجتمع القومي (الذي بالنسبة إلىٰ الحالة الإندونيسية يبلغ مائتين مليون)، والعالم الحديث قد قدَّم لنا أمثلة وافية عن أمم انهارت؛ لأنَّ عددًا كبيرًا من مواطنيها كانوا أصحاب قلوب قاسية وعقول قزمة، فلم يحركوا ساكنًا تجاه السعار المفرط للهيمنة علىٰ رفقائهم.

حينما كنت صغيرًا اشترت لي والدتي كتابًا مستعملًا للأطفال بعنوان: «تاريخ الأدب الإنجليزي»، أذكر جيدًا أنَّ الفصل الأول منه كان مخصصًا لقصة كوشولاين والبقرة السمراء (في الحقيقة كان ثورًا)، كما هو مدون في القرن الثاني عشر بالأيرلندية القديمة (أي قبل أن توجد اللغة الإنجليزية)، وما الغريب في ذلك؟ الغريب هو أنَّ النسخة التي اشترتها لي والدتي يعود تاريخها إلىٰ (عام ١٩٠٠م) عندما كان الإنجليز مستعمرين أيرلندا، وقد حاولوا كثيرًا أن يندمجوا مع السكان المحليين مثلما حاول سوهارتو مع تيمور الشرقية، وبعد سنوات عثرت علىٰ نسخة جديدة من الكتاب صادرة

تقريبًا بتاريخ (١٩٣٠م)، وقد ضحكت عندما لم أجد الفصل الأول منه؛ لأنَّه في غضون هذه السنوات قد تمكنت جمهورية أيرلندا (وهي بلدي) أن تنال حريتها فقط قبل إندونيسيا باثنين وعشرين عامًا. من هذه القصة الصغيرة ندرك مدىٰ سهولة أن نخلق «أسلافًا عظماء» ثم نتخلص منهم وفقًا للأوضاع السياسية، والحقيقة أنَّه لا يوجد اليوم إنجليزيّ واحد لا يعلم قصة «البقرة السمراء». وعلىٰ الجانب الآخر، فمعظم الأيرلنديين يتحدثون الإنجليزية بدلًا من الأيرلندية؛ ولهذا فالكثيرون يستطيعون أن يقرأوا قصة البقرة في النسخة الإنجليزية فقط، والعلاقات اليوم بين أيرلندا الحرة وبريطانيا أفضل كثيرًا مما كانت منذ ١٥٠ عامًا، عندما اضطر مئات الآلاف من الفلاحين الأيرلنديين للفرار إلىٰ أمريكا هربًا من المجاعة التي سببها الاستعمار. وهنا لإندونيسيا درس فيما يتعلق بعلاقتها بتيمور الشرقية.

وأنا أذكر هذه الواقعة لأني أجد كثيرًا من الإندونيسيين لا يزالون ينظرون إلىٰ إندونيسيا علىٰ أنها «ميراث» لا علىٰ أنها تحدٍّ أو مشروع مشترك، وعندما يكون هناك ميراث فهناك ورثة وخلافات مريرة تحدث بينهم، حيث من له الحق أن يرث ومن لا؛ ويصل الأمر أحيانًا إلىٰ صراع عنيف، فالذين يعتقدون أنَّ إندونيسيا الخالصة هي ميراث يجب الحفاظ عليه بأي ثمن غالبًا ما ينتهي بهم الأمر إلىٰ إلحاق الضرر البالغ بهؤلاء المواطنين الذين يعيشون في هذه المساحة الجغرافية الخالصة!

دعونا نأخذ مثالين واقعيين تتناولهما وسائل الإعلام الآن: إتشيه وإيريان، خلال تاريخ حركة الاستقلال كله ومنذ العهد الأخير لحقبة الاستعمار وما بعده لم أسمع أبدًا عن تطلعات للإتشيين إلىٰ استقلال إتشيه، وخلال الحقبة الثورية كانت إتشيه الولاية الوحيدة التي لم يجرؤ الهولنديون علىٰ العودة إليها، ورغم هذا فبدلًا من اقتناص الفرصة لإعلان إتشيه المستقلة قدمت إتشيه وعلىٰ أساس تطوعي تمامًا -وأريد أن أؤكد علىٰ «تطوعي»- قدمت مساهمات عظيمة للثورة، سواء ما يتعلق بالقوة البشرية أو الموارد المالية الاقتصادية؛ وقد فعلوا ذلك لأنَّ يوغياكارتا في هذا الوقت لم يكن لديها القدرة ولا الرغبة في أن تفعل بإتشيه مثلما فعل ديبويجور، أي استعباد إتشيه، وقد حدث بالفعل أنَّه مع بدايات الخمسينيات من هذا القرن وفي ظل حكم داود بيوريو تمرد بعض الإتشيين غضبًا من سياسات معينة انتهجتها جاكرتا، لكن هذا التمرد كان هدفه في النهاية تغيير تلك السياسة لا للانفصال عن إندونيسيا، وفي السبعينيات تمتعت إتشيه بسلام و رخاء وازدهار في ظل حكم مدني، ولن يصدق أحد أنَّه في العقد التالي لهذه الفترة المزدهرة أصبحت إتشيه منطقة للعمليات العسكرية يسودها الخوف والرعب، وفي هذه الأثناء لم يلتفت أحد إلىٰ حسن دي تيرو؛ نظرًا لغيابه الطويل عن إندونيسيا، بالإضافة إلىٰ تاريخ صلاته المعروف بالمخابرات الأمريكية. فكرة «إتشيه المستقلة» أو «إتشيه الحرة» بدأت فجأة في الانتشار في أواخر الثمانينيات، وحدث ذلك حينما

بدأ الإتشيون يشعرون أكثر وأكثر باليأس وضعف الثقة في أن يجمعهم أي مشروع إندونيسي مشترك. الجشع المفرط للحكام في جاكارتا والأقاليم التابعة، ومأمورية الأولاد، واستبدال ابن الحاكم المدني بواسطة الجيش، الذي ترجع أصوله في الغالب إلىٰ جاوة؛ كل ذلك بدا وكأنَّه رسالة إلىٰ الإتشيين مفادها: «نحن لا نريدكم، ما نريده هو مواردكم الطبيعية، كم سيكون جميلًا لو أنَّ إتشيه خلت من سكانها»، وهذا هو أصل الأعمال الوحشية التي كشفت عنها الأخبار مؤخرًا.

قصة إيريان مطابقة لقصة إتشيه من نواحٍ عديدة. «منظمة أبوا الحرة» The OPM لم تنشأ قبل أوردو بارو -الّتي سأسميها من الآن فصاعدًا «النظام العفن»- وإنما بعد ذلك، ولغتها هي اللغة الإندونيسية، لكن المخاطر والألاعيب التي دبرها علي مورتوبو وشركاؤه، كي يظهروا جميع الإيريانيين كخدام طائعين لـ «النظام العفن»، سريعًا ما عرضت السكان المحليين في الصدارة وكأنهم معنيون بالمسألة وليس هؤلاء الذين عاشوا هناك، وفي تنوعهم الحقيقي قد تكتلوا في كتلة واحدة كأناس سذج سموا باسم الولاية، ومرة أخرىٰ كان متوقعًا من جاكارتا قولها: «من المؤسف أنَّ إيريان بها إيريانيون». ونظرًا لأنَّ الإيريانيين لم يدعوا يومًا لمشروع مشترك؛ فكان من الطبيعي شعورهم بأنهم قد استعمروا (في أثناء احتكاكي بالإندونيسيين، لاحظت أنَّ بعضهم ما زالوا يعتقدون بأنَّ الاستعمار يحدث فقط من الغربيين مع غير الغربيين،

وهذا وَهْم خطير قد تم تجاهله تاريخيًّا). وللخروج من موقف النظام الاستعماري، هذا «النظام العفن»، أتت فظائع وويلات مطابقة لسابقتها في إتشيه، وعلىٰ الفور سجل معهد الدعم القانوني، علىٰ سبيل المثال، تحت حكم وحشي لجنرال أبينوو قضية، حيث الاشتباه في إيواء القرية لمقاتلي منظمة «بابوو الحرة»؛ مما جعل نصف سكان القرية يُحرقون أحياء في منازلهم، بينما دفع الجيش النصف الآخر لأنْ يأكلوا لحم عائلاتهم وجيرانهم المحترق. وهذا النوع من الأهوال الذي خطط له كان لا يمكن تصديقه في أثناء الثورة ولا حتىٰ في عصر الحكومة الثورية لجمهورية إندونيسيا PRRI[(١)] أو«التمرد الإسلامي»[(٢)]. وهذا يبيِّن بما يكفي أنَّه بالنسبة إلىٰ قطاعات في القوات المسلحة تحت حكم «النظام العفن»، لم ينظر إلىٰ الإيريانيين كمواطنين إندونيسيين؛ وإنما كممتلكات للشبح.

يستطيع المرء إذن أن يستنتج أنَّ حركات إتشيه المستقلة ومنظمة بابوو الحرة قد ظهروا إلىٰ الوجود نتيجة لعقلية وسياسة وممارسات «النظام العفن»، استنادًا علىٰ موقف أساسي وهو «سيئ

---

(١) الحكومة الثورية للجمهورية الإندونيسية (PRRI)، وهي حكومة «التمردات الإقليمية» من (١٩٥٧-١٩٥٨م).

(٢) DI: التمرد الإسلامي المتطرف الذي نشأ في وسط وغرب جاوة (١٩٤٨-١٩٤٩م)، ثم انتشر بعد ذلك في أجزاء من سومترة وسولاويسي في خمسينيات القرن، وقضي عليه فقط مع بداية الستينيات.

جدًّا؛ بل بالغ السوء، أنَّ هناك إتشيين في إتشيه وإيريانيين في إيريان، والنظر إلىٰ هؤلاء الشعوب النائية لا كإندونيسيين وإنما كأشياء، ممتلكات، خدام، أو عقبات في مسيرة الشبح. والموقف اليوم خطير ولا يمكن معالجته إلا بتغيير جذري في عقلية القادة السياسيين في جاكارتا، وقد بات من الضروري أن يُمنح كل من إتشيه وإيريان حكمًا ذاتيًّا حقيقيًّا وكاملًا حتىٰ يعودوا مرة أخرىٰ للشعور بسيادتهم علىٰ أراضيهم، وهذا سيتطلب عملية انتخابية حرة ومنتظمة، وأن يتم اختيار مسؤولي المحافظات والمقاطعات محليًّا دون تدخل من وزارة الداخلية في اختيارهم، وكذلك يتطلب وجود مجالس محلية من تلك الفصائل المسلحة غير المنتخبة، التي استبعدت بشكل أساسي مواطني غرب إندونيسيا. وأنا ليس عندي شك في أنَّ تلك التغيرات، إذا ما حدثت بسرعة وبصورة حقيقية، ستفقد حينئذ الحركات الانفصالية قوتها الدافعة، كما ليس عندي شك في أنَّه ستكون هناك صعوبات وخلافات ومشاحنات محلية؛ بل حتىٰ بعض ممارسات العنف وهي في جزء منها مخلفات ثلاثة وثلاثين عامًا من حكم النظام العفن الفاسد الوحشي، لكن هذا يجب أن يكون مؤقتًا. وعلىٰ أي حال، فهو لا يُعد شيئًا إذا ما قورن باستغلال ووحشية النظام العفن، وبهذه الطريقة سيعود الإتشيون والإيريانيون مرة أخرىٰ مدعوين إلىٰ المشروع المشترك والرفقة العميقة الأفقية التي لا يجب أبدًا أن يستبعدوا منها.

لا بدَّ أن نكون واقعيين وندرك أنَّ الحكم الذاتي الحقيقي (لا

المزيف) سيتم تمثيله وفقًا لحالة المنطقة الخاصة، وسيعني النظام الفيدرالي لإندونيسيا وهذا طبيعي جدًّا، فتقريبًا كل الدول الكبرىٰ الآن لديها مؤسسات فيدرالية من أنواع متعددة: كندا، البرازيل، الولايات المتحدة، الهند، نيجيريا، ألمانيا، روسيا... إلخ. الصين هي الاستثناء الواضح، وأنا أشك أنَّ كثيرًا من الإندونيسيين سيشعرون أنَّ نظام الصين هو ما يتمنونه لأنفسهم كنموذج يحتذىٰ، وأنا علىٰ يقين أنَّ هناك أناسًا في جاكارتا سيصرخون بلا تفكير كالعادة، مصرحين بأنَّ مشروع «إندونيسيا الفيدرالية» كان ولا يزال مشروع الاستعمار الهولندي، علىٰ الرغم من حقيقة أنَّ الهولنديين لم يعد لهم دور يُذكر في إندونيسيا قرابة نصف القرن، وسيقول آخرون بأنَّ الفيدرالية مخطط مستوحىٰ من الأجانب لتفكيك وحدة الجمهورية، مَن هم هؤلاء الأجانب الذين لديهم مصلحة في هذا التفكيك في الوقت الراهن بعد الحرب الباردة؟ لا أظن أنَّ هنالك أحدًا، علىٰ العكس تمامًا فكارثة يوغسلافيا قد جعلت الدول الكبرىٰ تسعىٰ بتلهف لمنع حدوث أي شيء يشبه تلك المأساة في أي مكان آخر، سيبقىٰ هناك آخرون ملتصقون بعقلية النظام العفن سيشكون من أنَّ النظام الفيدرالي مناقض لدستور ١٩٤٥، لكن هذا الدستور صنعه الإنسان ولم ينزله الله وحيًا من السماء، ولكي يحيا في ظروف مختلفة لا بدَّ أن يعدل باستمرار، فلو أنَّ الآباء المؤسسين لأمريكا قد أعيدوا إلىٰ الحياة اليوم سيدهشون؛ إذ كيف لتلك الوثيقة التي كتبوها سويًّا أن لا

تعدل بعد قرنين من الزمان علىٰ مستوىٰ الشكل والمضمون إلىٰ هذا الحد. دستور ١٩٤٥ لا يصلح اليوم علىٰ الإطلاق، وفي الواقع فهو لم يعد صالحًا منذ (عام ١٩٥٠م) وهو لم تجر عليه إصلاحات في (عام ١٩٥٩م) إلا لمصلحة التحالف الانتهازي بين الجيش المتلهف للسلطة وسلطة الرئيس سوكارنو المفرطة، هذا الدستور إن لم يطلب إسقاطه بالكلية فعلىٰ الأقل هو في حاجة إلىٰ إصلاحًا جذريٍّ.

لو كان للمشروع المشترك أن يحيا وأن يكون له وجود واقعي قوي، فمن الضروري كذلك أن يضع نهاية لتلك الممارسات الوحشية السادية واسعة الانتشار، ويستطيع المرء أن يبدأ من القاع فلو قرأ المرء مذكرات النشطاء الذين واجهوا النظام الاستعماري، فمن النادر أن يجد ذكرًا للضرب أو التعذيب ناهيك عن أقطاب كهربائية تربط بالأعضاء التناسلية أو ما شابه ذلك. لكن ذلك أصبح ممارسات «طبيعية» من قبل رجال الشرطة والجيش، علىٰ مستوىٰ الرتب الصغيرة، خلال الثلاثين سنة الماضية. وفي هذه الأيام، من الطبيعي أن تضرب شخصًا ما معتقلًا حتىٰ من قبل أن يتم استجوابه أو استجوابها، وأن تنفذ حكم الإعدام لسجناء بذريعة أنهم « كانوا يحاولون الهرب». بعض من هذه الأشياء قد حدث في خمسينيات وستينيات هذا القرن لكنه لم يكن أمرًا معتادًا، أما أن يصبح هذا أمرًا معتادًا وطبيعيًّا فهذا يعني أنَّ هؤلاء الذين هم من المفترض أن يحافظوا علىٰ احترام القانون، هم أنفسهم الذين ينتهكونه كل يوم

ودون أية عقوبة، وهذا الوضع لا يفسد أخلاق القائمين علىٰ تنفيذ القانون فقط؛ وإنما كذلك يفسد أخلاق ضحاياهم، فهناك العديد من السجناء الذين يرون سجانيهم كمبتزين وساديين بل وجلادين، فيميلون في النهاية إلىٰ أن يحذوا حذوهم، وهنا يكمن مصدر رئيس للصعود السريع في الخمسة عشر عامًا الأخيرة لجماعة «بيرمان» الوحشية، التي ازداد انتشارها والتي غالبًا ما كانت تعمل كـ «يد يسرىٰ» للشبح، وكلنا يدرك إلىٰ أي مدىٰ وصلت إليه عمليات الاستعانة بالعصابات من قبل الساسة؛ فالأحزاب السياسية لديها «بيرمان» الخاصة بها وكذلك رجال الأعمال والأجهزة الحكومية، وقد لعبت الصحافة دورًا -كبيرًا كان أو صغيرًا- في تمجيد تلك الجماعات سيئة السمعة، ومن أمثال تلك الصحف: Sumargono Anton Medan Yapto Hercules Yorries Raweyai، والعديد غيرها.

في الواقع، هذا النهج من الوحشية قد بدأ قبل (عام ١٩٨٠م) بوقت طويل، فخلال الحركة القومية كان هناك مشاحنات متكررة بل وعنيفة بين مجموعات مختلفة في الحركة، لكني لا أعتقد أنَّه قد حدث أنَّ أحدًا من خصومهم قد عُذب أو عوقب بالإعدام؛ فالخصوم كانوا خصومًا لا حيوانات، فكانت عناصر الشرف والشهامة ما زالت تتحكم في صراعاتهم، ثم تلا ذلك تدهور وفساد بطيء ثم أعمال وحشية خطيرة قد ارتكبت من كلا الجانبين، في (madiun affair) (سنة ١٩٤٨م)، في وضع وطني طارئ وتوترات

اجتماعية واقتصادية ضخمة، وبدأ الشعب لا يرىٰ أعداء سياسيين من الإندونيسيين؛ وإنما يراهم كطيور جوارح أجنبية فهم: الإدارة المدنية الهندية الهولندية والمخابرات الأمريكية والمفوضية الشعبية للشئون الداخلية[1] وهلمَّ جرّا، لكن بعد سنتين من (madiun) عاد الفريق المهزوم -الشيوعيون- مرة أخرىٰ إلىٰ البرلمان كرفقاء إندونيسيين.

التغير الكبير حدث في الفترة (من ١٩٦٥ إلىٰ ١٩٦٦م) وطالما أنَّ تلك الفترة (٦٥-٦٦) لا تواجه بصراحة وصدق من الإندونيسيين اليوم، فستظل عمليات النظام العفن والوحشية مستمرة، واليوم أنا لا أريد أن أتطرق بتفصيل إلىٰ (٦٥-٦٦) فقط أريد التأكيد علىٰ أمرين حيويين.

١- في (٤ أكتوبر ١٩٦٥م) سلم الجيش وخبراء الطب الشرعي المدنيون سوهارتو وجماعته تقريرًا مفصلًا حول تشريح جثث الجنرالات الذين لقوا مصرعهم في (١ أكتوبر) من العام نفسه، ولقد أوضح التقرير بدقة أنَّ الجنرالات ماتوا رميًا

---

(١) NICA: عندما عاد المستعمرون الهولنديون في خريف (عام ١٩٤٥م)،لم يكن لديهم وحدات عسكرية متاحة فاعتمدوا علىٰ القوات الاستعمارية البريطانية تحت قياة عامة لـ لويس مونتاباتن، من هنا فقد تمكنوا فقط من إنشاء «إدارة مدنية» التي استمرت حتىٰ (عام ١٩٤٦م) عندما أرسلت لاهاي قوات كافية لتحل محل تلك التي تحت قياة لندنيةNKVD .: الاسم الرسمي للبوليس السري للاتحاد السوفياتي (١٩٣٤-١٩٤٦) سليل شيكا الإسطورية، وجد الـ KGB (الاستخبارات السوفياتية).

بالرصاص، علاوة علىٰ تلف الجثث جراء الإلقاء بها في بئر عميقة في لوبانج بويو، لكن في السادس من الشهر نفسه أطلقت وسائل الإعلام، المسيطر عليها بالكلية من قبل قوات سوهارتو، حملةً إعلامية مفادها أنَّ نساء ساديات من جيرواني قد قلعن عيون الجنرالات ونزعن أعضاءهم التناسلية، وقد نفذت تلك الحملة الكاذبة بدم بارد من أناس يعلمون جيدًا ما يفعلون، ولو أردت أن تقرأ صورة خيالية غير عادية لهؤلاء النسوة الساديات متجمدي المشاعر فليس هناك أفضل من قراءة الرواية المدهشة لبوتو ويجايا في نيالي، لقد فعلت هذه الحملة الدعائية كل شيء لتخلق مناخًا هيستيريًّا بين الإندونيسيين، جعل من الممكن بعد الشهور التي تلت تلك الحملة أن يقتل أكثر من نصف مليون عضو من أعضاء «المشروع المشترك» بأبشع الطرق خارج دائرة القانون، ولم يُقدم قاتل واحد إلىٰ ساحة العدالة أبدًا، يستطيع المرء أن يقولها بوضوح وصراحة: إنَّ الأساس الذي بُني عليه ما يسمىٰ بالنظام الجديد هو عبارة عن جبل من الهياكل العظمية.

(٢) أنَّ عواقب ذلك وتبعاته مستمرة حتىٰ يومنا هذا، وبترك من خططوا لتلك الأعمال الوحشية دونما عقاب -أي سوهارتو وبطانته-؛ يستطيع المرء أن يسأل الآتي: هل طلب يومًا عبد الله وحيد والمشهور بخطاباته عن حقوق الإنسان والتسامح الديني، هل طلب يومًا الغفران لـ «نهضة العلماء» عن عشرات الآلاف الذين

قتلوا بأيادي الـ Ansor في (٦٥-٦٦)[١]؟ أنا علىٰ يقين بأنَّ الإجابة: لا. هل ميجاواتي، التي تعتبر نفسها إحدىٰ ضحايا سوهارتو، قد سألت يومًا الغفران لـ «الحزب الوطني الإندونيسي» و«الحزب الديمقراطي الإندونيسي»[٢] عن عشرات الآلاف (الذين منهم أعضاء الجناح الأيسر للحزب الوطني الإندونيسي نفسه)، والذين قتلوا بأيادي صبية «الحزب الوطني الإندونيسي» وبخاصة في بالي؟ مرة أخرىٰ أعتقد أنَّ الإجابة: لا. هل طلبت الوجوه المعروفة من الكاثوليك للنظام الجديد، أمثال: بيني مورداني، فرانس سيدا، لييم بيانكي، هاري تجان، سيلالاهي؛ الصفح والغفران للشباب الكاثوليك المتورطين في المجزرة؟ ومرة أخرىٰ الإجابة: لا. هل طلب البروتستانت؟ أعضاء الحزب الاجتماعي الإندونيسي السابق PSI[٣]؟ المثقفون؟ الأكاديميون؟ تقريبًا ولا كلمة، فقط أتذكر زميلي الشاب الذي أفتقده الآن «سوهوك جي» الذي كان عنده الشجاعة أن يتحدث عن القضية بصراحة (عام ١٩٦٧م)، ومن منطلق زاوية الرؤية هذه نستطيع أن نرىٰ بوضوح أنَّه واقعيًّا فكل

---

(١) Ansor: الذراع الشاب لنهضة العلماء.

(٢) PNI: كان الحزب القومي العلماني الرئيس في السياسة الإندونيسية منذ الحقبة الثورية وحتىٰ بداية السبعينيات، عندما اضطر إلىٰ الاندماج مع الأحزاب غير الإسلامية الأخرىٰ في الـ PDI.

(٣) تأسس الـ PSI (سنة ١٩٤٨م)، ثم حله قسرًا نظام سوكارنو (سنة ١٩٦٠م) استنادًا علىٰ تورطه في الـ PRRI.

المعارضة الموجودة الآن في جوهرها ليست بمعارضة حقيقية لهذا «النظام العفن»، وأنَّ إندونيسيا التي يحلمون ببنائها ما زالت تحيا فوق جبل من الهياكل العظمية مدفونة في زنازين السجون، فالجميع ما يزال هاربًا من مواجهة حقائق ماضيه السياسي ومن سؤال المغفرة وتعهدهم أمام أنفسهم بعدم السماح أبدًا بحدوث أي أمر يشبه ما جرىٰ في (٦٥-٦٦)، وأن يرحبوا مرة أخرىٰ بالعودة إلىٰ المشروع المشترك لمحو تلك الآثار البائسة عن أبناء وأحفاد ضحايا (٦٥-٦٦)، وفي المدارس يستمر خداع الأطفال بكلام غامض عن فترة «الصدمة القومية» أو «المأساة القومية»!

رعب (١٩٦٥-١٩٦٦) كان عندما نُظر إلىٰ ملايين من الإندونيسيين من قبل إندونيسيين أمثالهم علىٰ أنهم حيوانات أو شياطين، وبالتالي فمن الجائز بل من الواجب أن يعاملوا بأقصىٰ درجات السادية وخارج نطاق أي شرعية، كل ذلك قد ترك آثارًا بالغة الخطورة حتىٰ يومنا هذا؛ فهناك ثقافة نشأت ونمت في الجيش، فطبقًا للقواعد الأمنية ينحىٰ أي عنصر من عناصر الكرامة الإنسانية جانبًا مع حصانة مطلقة للجيش طالما صدرت الأوامر من القائد بفعل ذلك، أما عن التبعات السياسية فقد ظهرت أولًا بوضوح في عملية «ضم» تيمور الشرقية بعد (عام ١٩٧٥م)، ومن المعلوم الآن أنَّه بين عامي (١٩٧٧-١٩٨٠م) في عهد الاستعمار البرتغالي السابق، قُتل ما يقرب من ثلث الشعب بصور غير طبيعية رميًا بالرصاص، حرقًا بالنابالم، أو جوعًا في معسكرات «إعادة

التوطين»، أو ضحايا للأمراض المعدية التي انتشرت بصورة وبائية، في ظل ظروف الاحتلال اللاإنسانية أصبح التعذيب قاعدة إجرائية متبعة ناهيك عن الاغتصاب والإعدام، ولو طبقنا النسبة السابقة علىٰ مواطني جاوة فسيعني ذلك: أنَّه سيكون لدينا علىٰ الأقل ٢٥ مليون حالة وفاة غير طبيعية. أمر مخيف؟ قطعًا. جريمة كبرىٰ؟ هل يشك أحد في ذلك!

لَمَ حدث ذلك؟ لا يجب أن ينخدع أحد بالكلام المعسول من عينة «مرحبًا بالرفاق في أحضان إيبوبتروي»، أو ضم تيمور الشرقية طواعية وبكل سرور إلىٰ المشروع المشترك، فالعمليات في تيمور الشرقية التي تم إخفاء الجزء الأكبر منها عن الأمة الإندونيسية كانت عبارة عن مشروع «إخضاع» لمصلحة الشبح، وهو مشروع موروث مباشرة من فان هيوتز وديبويجور وجده الأكثر وحشية السلطان أجونج، ولَكم سمعنا من كبار المسؤولين من يتحدث عن «عقوق» تيمور الشرقية رغم كل ما فعلته لها جاكارتا من خير عظيم، وأنا علىٰ ثقة من أنَّه لا أحد من هؤلاء المسؤولين علىٰ دراية بأنهم بالضبط يرددون ما كان يقوله «أسلافهم الهولنديون المستعمرون العظماء»، الذين اعتادوا علىٰ الشكوىٰ من «عقوق» الشعب الإندونيسي رغم كل المكاسب التي جلبوها لهم من نظام وسلام وتنمية (ولكي تدرك ذلك تمامًا، فيجب علىٰ المرء أن يتخيل إلىٰ أي مدىٰ سيكون غريبًا لو اشتكىٰ واحد من كبار المسؤولين علىٰ الملأ من عقوق مواطني جاوة وساندانيس للنظام «العفن» رغم كل

ما قدمه هذا النظام لهم!). في تيمور الشرقية أيضًا سيأخذ المرء بالانطباع السائد لتفكير الشبح المعتاد (كم هو سيئ أن يكون هناك تيموريون في تيمور الشرقية!).

في الفترة من أواخر سبعينيات هذا القرن إلىٰ أواخر ثمانينياته، كانت تيمور الشرقية منطقة مغلقة لا يمنع الأجانب فقط من دخولها؛ وإنما كذلك أغلب الإندونيسيين (الذين كانوا يضطرون إلىٰ جواز مرور خاص حتىٰ يسمح لهم بدخولها)، وهكذا أصبحت المنطقة التي فيها «كل شيء ممكن حدوثه»، وكانت القوات الخاصة الرائدة والنموذج في فعل كل أنواع الوحشية، حيث جرائم الاغتصاب والتعذيب والإعدام أمور طبيعية! وبدأت «النينجا» -عصابات مقنعة- هي الأخرىٰ عملها كيدٍ يسرىٰ للشبح، وعلىٰ مرِّ الزمن تسربت «ثقافة الاحتلال» إلىٰ بقية إندونيسيا، وقد رأينا هذه الثقافة في جرائم القتل الجماعي التي دبرها سوهارتو مورداني والقوات الخاصة في حملة ١٩٨٣، ومن ثَمَّ انتقلت إلىٰ إتشيه ولامبونج وإيريان وأماكن أخرىٰ، المناطق التي كانت تنعم في السابق بالسلام باتت مناطق «اضطراب» ولم يكن ذلك بإرادتهم هم؛ وإنما بأيادي وكلاء الشبح. فكّر معي بهذه الطريقة، فلو حاولنا أن نقدر الرقم الإجمالي للذين قتلوا في أعمال عنف أو بصورة غير طبيعية خلال عصر النظام «العفن»، منحين جانبًا المشوهين الذين تحطموا نفسيًّا واليتامي وهلمَّ جرّا، من الممكن أن نصيغ قوائمًا كالتالي: في (١٩٦٥-١٩٦٦م) فعلىٰ الأقل ٥٠٠٠٠٠

تيموري شرقي ٢٠٠٠٠٠ بيتروسي ٧٠٠٠ إتشيهي تقريبًا ٣٠٠٠ إيرياني تقريبًا ٧٠٠٠ علىٰ أقل تقدير فثلاثة أرباع المليون من الشعب أعضاء مفترضون في المشروع المشترك. لو فكرت في ذلك معي، ستدرك بوضوح لمَ لا أملك فقط غير أنْ أهز رأسي غير مصدقٍ للطريقة التي تنتهجها «المعارضة» اليوم في مطالبتها لسوهارتو وعائلته كي يعلن مسؤوليته عن سرقة مبالغ طائلة من المال (ربما يظنون أنها أموالهم؟!) في حين تغض الطرف كلية عن جرائم هي أسوأ ألف مرة: جرائم قتل ممنهج ومخطط لها وعلىٰ نطاق واسع لم يسبق لها مثيل في الأرخبيل.

والآن فإلىٰ المزيد من المفارقات، فقد أهين ولعن الرئيس حبيبي باعتباره الجندي والابن المدلل لسوهارتو، ولكن بغضِّ النظر عن تحرير الصحف والإفراج عن غالبية السجناء السياسيين فقد كان عنده الشجاعة ليضع نهاية لمشروع سيده السابق بـ «إخضاع» تيمور الشرقية، وفي تلك الأثناء وباستثناء الموقف المشرف لأمين رايس فقادة المعارضة الآخرون قد أبانوا بما يكفي أنهم لا يزالون يعيشون في الظلام الأخلاقي للعصر العفن، لكن الشيء المخزي حقيقة هو أنَّ ابنة سوكارنو -الذي خلعه سوهارتو وأذلَّه وسجنه والذي لم يدعِ أبدًا أن تيمور الشرقية جزء من إندونيسيا- وقفت تدافع عن مشروع سوهارتو لقهر تيمور الشرقية، حقًّا إنَّه أمر يؤسف له، يشعر المرء وهو يقرأ كلماتها أنها ليست ميجاواتي التي تتحدث وإنما مينيواتي،

فأسفل الشجرة العظيمة فارعة الأغصان ذات الألوان المبهجة من الممكن للنباتات الضارة أن تنمو.

وإذن ما الذي يجب عمله؟ نحن نرىٰ اليوم كثيرًا من المنظمات والمعاهد الكبرىٰ بعضها محلي وبعضها أجنبي وبعضها مشترك بين هذا وذاك، وكلها تعمل بكفاءة من أجل «حقوق الإنسان» في إندونيسيا وهذا ما ينبغي أن يكون، ولكن الذي لا نراه هو أي عمل مماثل للحقوق ليس لحقوق الإنسان في المطلق وإنما لحقوق الإنسان الإندونيسي، والذي أعنيه بذلك هو حقوق هؤلاء الناس جميعًا الذين قدِّر لهم أن يولدوا في الأرض الإندونيسية في وقت الحكم الجمهوري ليشاركوا -طواعية وبحماس وفي مناخ يضمن العدل بينهم وزوال الخوف- في المشروع المشترك للقومية الإندونيسية، وبصياغة عكسية فحقوقهم ليست هي أن يعاملوا كحيوانات أو شياطين أو عبيد أو كممتلكات لبعضهم البعض، وحقوق الإنسان الإندونيسي هذه لا بدَّ أن يدركها ويكافح من أجلها الإندونيسيون أنفسهم، وإن لم يتم هذا الكفاح بإخلاص وعلىٰ نطاق واسع فمستقبل المشروع القومي سيكون مظلمًا بلا شك. فلو بدأ الإندونيسي بقول: «سيئ جدًّا أن في إتشيه إتشيين»، فمن السهل بعد ذلك أن يقول: «سيئ جدًّا أنَّ هناك كاثوليكًا في فوريس، وكذلك أن هناك صينيين في سيمارانج، وأن هناك دياكيين في كاليمانتان، ومنطقي أنَّه سيئ وجود جاويين في جاوة»، وخارج الإطار المنطقي هذا فمن المستحيل أن نقول: «إنَّه سيئ أن مواطني

جاكارتا في جاكارتا»؛ لأنَّ في جاكارتا الطبقةَ الحاكمة والطبقة المتوسطة المتواطئة التي رسخت عقلية «أنَّه سيئ جدًّا . . .».

نقرأ الآن في الصحافة والإنترنت كثيرًا عن الإصلاح أو نقرأ حتىٰ بين الحين والآخر عن «الثورة»، وهذا عظيم طالما كان هذا الكلام جادًّا ومنزهًا عن الغرض لكني علاوة علىٰ ذلك أعتقد (وآمل) في إحياء حقيقي للمشروع المشترك الذي بدأ تقريبًا منذ مائة عام. ومشروع عظيم من هذا النوع، ينزع دومًا إلىٰ إنتاج رجال ونساء عظماء: د. سويتومو ناتسير، تان مالاكا، سيجاهارير ياب، ثيان هينج، كارتيني هاج، ميسباش سوكارنو، سجاو جيوك، تجان شيريل، أنور سوارسيه، دجوجوبيسبيتو سوديرمان، رويم براموديا، أناتا توير، حاتا ماس، ماركو حاسجيم، أنسجاري سوديسمان، أرميجين باني، حاج دهلان، وغيرهم كثيرون ظهروا في تلك الفترة. في الواقع، من المؤسف أن نقارن عصر هؤلاء بالوقت الحاضر، وخلال الاثني عشر عامًا الماضية قد اعتدت علىٰ سؤال الشباب الإندونيسي الذي يزور كورنيل أو جاءها للدراسة هذا السؤال البسيط: من يعجبك الآن في إندونيسيا وتتطلع لأن تكون مثله؟ والإجابة الشائعة بعد الارتباك والحيرة من السؤال ثم الهرش في رأسه طويلًا مفكرًا وأخيرًا مترددًا: إيوان فالس. . . أليس هذا أمرًا مخيفًا؟ أنا لا أعني أنه لا بدَّ لكل إنسان أن يصبح رجلًا عظيمًا أو امرأة عظيمة، لكني لا أعتقد أن يقرر أي رجل أو أي امرأة أن يصبح قزمًا.

إحياء الحياة الوطنية السليمة سيستلزم تغييرًا وإصلاحًا شاملًا للجهاز الحكومي، وبخاصة في اتجاه الحكم الذاتي المستند علىٰ الأساس الإقليمي لا العرقي، كما يتطلب كذلك نمو ثقافة سياسية سليمة تبنىٰ علىٰ أساس الاحترام المتبادل، والقضاء علىٰ السادية السياسية وعصاباتها، وأيضًا لا بدَّ من المحبة محبةً حقيقية للمؤسسات الوطنية، ودعوني هنا أعرض عليكم مثالًا قريبًا إلىٰ قلبي كمعلم: من المعروف بوجهٍ عام أنَّ جودة التعليم في الجامعات الإندونيسية لها فترة طويلة في تراجع أو علىٰ الأقل منذ بداية تطبيق سياسة داود يوسف السخيفة لتطبيع الحرم الجامعي في أواخر سبعينيات القرن، كلنا يعرف «الأسطوانة الطويلة»: الأساتذة مشغولون للغاية في المشاريع الحكومية ذات رأس المال الضخم والاستشارات والمضاربات العقارية فلا وقت لديهم حتىٰ يدرسوا للطلاب كما ينبغي، الطلاب الذين رسخت ثقافة الغش في نفوسهم، والمكتبات البائسة، وبيروقراطية الجامعة الفاسدة السلطوية ... إلىٰ آخره. هناك سبب لهذا التراجع والانحدار نادرًا ما يذكر، وهو الموقف غير الوطني للطبقة الحاكمة وقطاع عريض من الطبقة الوسطىٰ الذين يرسلون أبناءهم إلىٰ المدارس الأجنبية باهظة التكاليف في إندونيسيا، ثم بعد ذلك يرسلونهم إلىٰ كليات وجامعات أكثر كلفة خارج البلاد، وهذا الاتجاه يعني أنَّ الجامعات الإندونيسية هي في الواقع للمواطنين من «الدرجة الثانية» الذين لا يملكون حسابات مصرفية أو معارف ووسائط، وعلىٰ هذا

النحو فمن الذي سيعبأ بهم أو بحال تعليمهم؟ أحيانًا أحلم بأني قد اعتليت منصبًا يسمح لي في إندونيسيا ولمدة عشرة سنوات (كفترة نقاهة) بحظر التعليم خارج البلاد، باستثناء الحصول علىٰ الماجستير أو الدكتوراه، فلربما إذا ما اضطرت الطبقة الحاكمة أن ترسل بأبنائها إلىٰ الجامعة الإندونيسية أن يجعلهم هذا يعملون علىٰ تحسين الجودة التعليمية فيها، لكن بالطبع إنَّه مجرد حلم.

وأخيرًا وفي كتاب لي نشرته مؤخرًا، كتبت في الاستهلال مازحًا وجادًّا في آنٍ واحد هذا الشعار: «عار ذو عمر مديد» ولمَ هذا؟ حيث لا يوجد في رأيي قومي ووطني حقيقي لا يشعر بالعار لو «حكومته/ دولته» أو «حكومتها/ دولتها» اقترفت جرائم تتضمن تلك التي ارتكبت ضد مواطنيه أو مواطنيها، وبرغم أنَّه أو أنها لم يسيئوا إلىٰ أحد علىٰ المستوىٰ الفردي لكنهم -وكأعضاء في المشروع المشترك- سيشعرون من المنطلق الأخلاقي أنهم متورطون في كل شيء حدث باسم هذا المشروع. في أثناء الحرب في فيتنام، كان جزء كبير من المعارضة الشعبية ينبع فقط من مجرد الشعور بالعار بين المواطنين الأمريكيين، فقد أحسوا أنَّ «حكومتهم» مسؤولة عن أحداث العنف التي تسببت في قتل ثلاثة ملايين في الهند الصينية، بالإضافة إلىٰ عدد لا يحصىٰ من النساء والأطفال، لقد شعروا بالعار؛ لأنَّ «رؤساءهم» جونسون ونيكسون صنعوا أكاذيب لا نهاية لها علىٰ العالم وعلىٰ مواطنيهم، لقد شعروا

بالعار؛ لأنَّ تاريخ «بلادهم» سيلطخ بتلك الوحشية والأكاذيب والخيانة والخداع؛ ولذلك قاموا باحتجاجات ليست منطلقة من إخلاصهم لمبادئ حقوق الإنسان العالمية بشكل مجرد، لكن انطلاقًا من كونهم أمريكيين ويعشقون المشروع الأمريكي المشترك، هذا النوع من الشعور بالعار السياسي مفيد للغاية والحاجة إليه دائمة، لو نمىٰ هذا الشعور بالعار بصورة صحية في إندونيسيا ستصبح لإندونيسيا الشجاعة في أن تواجه مخاوف العصر العفن وفظائعه، وهو ليس شعورًا بالعار نيابة عن أحد؛ وإنما كعبء مشترك بينهم جميعًا، وسيعني هذا نهاية لتلك العقلية التي شجعها المسؤولون لفترة طويلة: انظر حيث لا شر، اسمع حيث لا شر، تحدث ولا تقل شرًّا. لهذا فمن فضلك، لا تنسَ شعاري الصغير «عار ذو عمر مديد».



الفصل الثالث

العلمانيّة الهنديّة وتطبيقاتها(*)

تأليف: بول براس (Paul Brass)

ترجمة: منذر اليوسفي

ركّزت أغلب الكتابات حول موضوع العلمانية في الهند المعاصرة علىٰ قضية تجذُّرها في الحضارة الغربية وتاريخها ودينها، وبخاصة علىٰ العلاقة بين الدين والدولة، وأخصّ من ذلك مسألة التأسيس لدين الدولة أو الاعتراف الرسمي بتعدد الديانات من عدمه.

وقد انتهت هذه الكتابات إلىٰ نتيجة متوقعة وهي أنَّ معتقدات الحضارة الغربية وممارساتها وتاريخها ودينها وقوانينها إزاء الدين، إمَّا غير قابلة للمقارنة مع الأديان والشعائر والمعتقدات الدينية في شبه القارة (الهنديّة) أو أنها تستوجب تحويرات جوهرية حتىٰ تصيرَ كذلك.

(*) طُبع هذا المقال ضمن IJS، العدد ٩، التاريخ ١ أبريل-جوان ٢٠١٥. غير أنَّ خطأ فادحًا قد طرأ في أثناء الطباعة. وقد أُعيدت طباعته مع التصحيحات اللازمة. ونعتذر لهذا الخطأ بشدَّة.

وكان السجال قائمًا أيضًا بين من ينتصرون للعلائقيّة بين الوضعين، وينفون أن تكون الأصول الأجنبية عقبةً عويصة أمام ذلك، وبين من يتخذون الموقف المضاد له[1].

وسوف أتخذ في هذا المقال توجهًا مغايرًا حول الموضوع، وأقول إنَّ القضايا والممارسات السياسية في علاقتها بالعلمانية في الهند مختلفة تمامًا، معنًىٰ وموضوعًا، عن القضايا والممارسات السائدة في المجتمعات والقوانين الغربية.

وأول نقطة تجدر الإشارة إليها، هي أن موضوع الدين والدولة عمليًّا غير مركزي في الخطاب السياسي في الهند علىٰ عكس النقاشات الأكاديمية حوله.

إلا أنَّ الإشكال مطروح طبعًا في الجرائد الصادرة بالإنجليزية وبرامج الأحزاب السياسية أو في القرارات القضائية، حيث يكون جوهر الجدال حولَ مسؤولية الهند في صياغة قانون مدني موحَّد

---

(١) وكما صاغ ذلك بيتر فان دير فير: «إنَّ تنظيم الشأن الديني ومكانة الدِّين في المجتمع، وأنماطَ الانتداب مُختلفةٌ أشدّ الاختلاف بحيث لا تصبح نظرية العَلْمَنَة ذاتها غيرَ ذات معنىٰ فقط؛ بل كذلك تصبح المشاكل التجريبية والنظرية المشتقَّة منها في السياق الغربي المسيحيِّ كذلك (غير ذات معنىٰ). ولمْ يمنع هذا علماءَ الاجتماع من تدويل هذه القصة الفاقدة للسند عن الغرب لتتضمَّن الآخرين». انظر كتابه: "Imperial Encounters Religion and Modernity in India and Britain" «اللقاءات الإمبريالية: الدين والحداثة في الهند وبريطانيا» (برينستون: نشر جامعة برينستون، ٢٠٠١، ص١٥).

صالح لكلِ الطوائف الدينية أو إذا ما كان يجدر بها الإبقاء علىٰ ما يسمىٰ بالقوانين الشخصية للجماعات المختلفة.

وقد تم في الحقيقة حصر هذا الإشكال في ما إذا كان للمسلمين في الهند حق الاحتفاظ بقوانينهم الشخصية، أي القوانين المتعلقة بالزواج والطلاق وكفالة المطلقة وخاصة الميراث.

وتكتسي عملية الحصر هذه أهمية كبرىٰ في فهم ما وراء الجدل القائم، فهو ليس إشكالًا نظريًا في سياسة الدولة مقابل الدين بقدر ما هو إشكال حول تعريف ماهية الأمة الهندية ومعنىٰ المواطنة والعلاقات بين أضخم فصِيلين من أصحاب العقائد الدينية؛ أي الهندوس والمسلمين.

وبما أنَّ العلاقة بين «الطائفتين» كانت موصومة غالبًا بالنزعة الانفصالية والعداء والعنف الشديد في شكل أحداث تخريب واستهداف بالقتل ومذابح وحتىٰ حملات إبادة، فإنَّ الحجج السياسية بخصوص العلمانية في الهند تدور في الغالب في فلك موضوع العلاقات بين الهندوس والمسلمين.

وتبعًا لذلك، فإنَّ العلمانية تُعرف في الخطاب السياسي الوطني بضدها، حيث لا تتم الإشارة في ذلك التعريف إلىٰ السياسة الرسمية في الفصل بين الدين والدولة؛ بل إلىٰ الانشقاق بين المكونات المجتمعية، وخاصة تداعيات ذلك علىٰ الانفصال بمعناه الاجتماعي والسياسي. وتعني العلمانية الوحدة الوطنية وهي ضد نزعة الانفصالية.

وثمَّة في أحيان كثيرة من يصور ثنائية التعارض بين العلمانية والطائفية، إلا أنَّ هذا التصوير مثير للجدل ولا ينبني علىٰ التحليل كما سأبيِّن لاحقًا[1].

○ العلمانية الهندية والقيم الكونية:

ماذا تعني إذن العلمانية في الحقيقة بالنسبة إلىٰ الناشطين في مجال السياسة، سواء الممارسون لها أو المعلقون عليها في الهند؟

فبالنسبة إلىٰ هؤلاء، تعني العلمانية أساسًا قيمًا كونية صالحة لكل شخص سواء كان صاحب اعتقاد ديني أم لا.

إلا أنها لا تشتمل علىٰ كل القيم. بل لا تكترث إن كان لرجلٍ ما زوجة واحدة أو أربع، أو إن كان شخص يؤمن بذات عليا أم لا. بل ترمز العلمانية إلىٰ السلوك الشخصي اليومي في علاقة الفرد بالآخرين، وخاصة أولئك الذين لهم معتقدات دينية مختلفة أو دون معتقد.

وفي حين أنَّ بعض هذه القيم غير منطوقة أو معلنة علىٰ الملأ، فإنَّ قيمًا أخرىٰ تكتسي صبغة جوهرية تثني المخالفين عن التصادم معها، مثل الحق في الحياة والأمن والشغل وممارسة الحرية الدينية وهلمَّ جرًّا.

---

(١) وعوضًا عن تعريف هذه المفاهيم بدقة، فإنَّ هدفي من وراء هذا البحث تدبُّر معانيها واستعمالاتها تطبيقيًّا في الهند. وبما أنَّ استعمالاتها غالبًا ما تكون متعارضةً ومتناقضةً، والتعريفات متباينة؛ فلا جدوىٰ من تعريفٍ سوسيولوجي محايد.

ولكن أهم ما يجب استيعابه في المشهد الهندي، هو أنَّ كل هذه الحقوق الأساسية لا يتمتع بها كثير من الأفراد، أو ربما غالبيتهم في حياتهم اليومية؛ بسبب نظام التمييز الطبقي وسوء معاملة الشرطة ووحشيتها

ومُفرزات الفقر المدقع.

وقد كانت هذه الحقوق غير متاحة لفئات من الناس بأسرها بما فيها الطبقات في أسفل السلم الاجتماعي وبعض الطوائف الدينية، خاصة المسلمين في فترة ما بعد الاستقلال.

وقد عبَّر المتحدثون السياسيون باسم المسلمين باستمرار علىٰ مدىٰ القرن الماضي عن تذمرهم من التمييز ضدهم في التشغيل العمومي، وفي استعمال لهجاتهم، وعدم توفير الأمن لهم خلال أحداث الشغب الطائفية.

وبالرغم من ذلك، فإنَّه تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ المسلمين قبل الاستقلال، أي تحت الحكم البريطاني، كانوا المستفيد الأكبر في التمتع بأغلب هذه الحقوق. وقد كانت مطالبهم حينذاك مبالغًا فيها؛ مما يفسر التعامل مع تشكّياتهم بمزيد من التمحيص والتثبت.

إلا أنَّ التمييز ضد المسلمين في أغلب أرجاء الهند المعاصرة يتجلىٰ بوضوح في إقصائهم من الوظيفة العمومية وتهميش لغتهم وكتابتهم المفضلة، أي الأوردو، من التعليم العمومي في شمال الهند. وقد عانوا كذلك الأمرّين في عدد كبير من أحداث الشغب الطائفية، حيث كانت قوات الشرطة الرسمية تستهدفهم وتقتل منهم.

وفي هذه الإطار بالذات، ينطبق المعنىٰ الثاني للعلمانية في الهند. وكما يشير دستور البلاد في بعض فصوله، فإنَّ العلمانية تعني حق كل المجموعات الدينية والثقافية في ممارسة شعائرها والتعلم بلهجاتها الأصلية، وأن يكون دورُ الشرطة حمايتها لا الاعتداء عليها دون مبرر.

فالخلاصة هي أنَّ العلمانيين ومنظماتهم السياسية يحترمون المعتقدات الدينية للآخرين، ويبادلونهم التهنئات بمناسبة الإجازات والاحتفالات الدينية[1]، ويرحبون بالعديد من اللهجات بمختلف الاستعمالات في البلاد عامة أو في بعض أجزائها، ويدينون بشدة أحداث الشغب الطائفية، ويشكلون مجموعات تخدم الصالح العام للتحري حول هذه الأحداث وفضح من يقف وراء إشعال فتيلها.

وأما بالنسبة إلىٰ قضية أحداث الشغب بين المسلمين والهندوس بالذات، فإنَّ العلمانيين لا يحمّلون مسؤولية ذلك لأيٍّ من الطائفتين. ولكنهم يُلقُون باللائمة علىٰ السياسيين الهندوس أو المسلمين أو كليهما، وكذلك علىٰ عوامل لا ترتبط بالطائفية مثل المنافسة الاقتصادية.

---

(١) ولكن قد تراجعت هذه الممارسة في العديد من الأماكن في الهند بفعل الانقسام بين الهندوس والمسلمين. ولكن مع كتابة هذه السطور، تلقيت من المهندس أصغر علي، الذي تتميَّز حياته وأعماله بشكلٍ متجانس ودونما تناقض داخليّ مع القيم العلمانية المفصّلة هاهنا، رسالة إلكترونية أُرسلَت أيضًا إلىٰ كلِّ مُتلقٍّ لهذه المقالات. وقد أشارت الرسالة الإلكترونية إلىٰ التشابه الكبير بين احتفالات الهندوس بالديوالي واحتفالات المسلمين بالعيد، وهنَّأت كلَّ معتنقي الديانتين.

وقد تتخلَّل بعض تحليلاتهم أخطاء، إلا أنَّ موقفهم صائب. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ موقفهم مغاير تمامًا لموقف الأفراد والمنظمات الموصوفين بالطائفية في الهند.

إذ تلقي الجماعات الهندوسية الطائفية باللوم علىٰ المسلمين عامة أو علىٰ عدد كبير منهم بعد كل حادثة شغب، بغضِّ النظر عن ما إذا كان أغلب الضحايا أو كلهم من المسلمين.

وفي المقابل، لا يلقي القادة السياسيون للمسلمين باللوم علىٰ طائفة الهندوس ككلٍّ، وإنما يحمّلون المسؤولية لأحزاب سياسية بعينها وبخاصة للميليشيات الهندوسية وللشرطة. وبالرغم من ذلك، فإنَّ بعض من ينصّبون أنفسهم قادة للمسلمين يشيرون بأصابع الاتهام إلىٰ طائفة الهندوس بأسرها.

وثمّة آخرون يدّعون أنهم علمانيون، في حين أنهم يناضلون من أجل حقوق أفراد طائفتهم فحسب. هؤلاء طائفيون يستعملون الظلم المسلَّط علىٰ طائفتهم من أجل تعزيز مكانتهم السياسية، وذلك غالبًا علىٰ حساب مصلحة طائفتهم.

❍ العلمانية في الهند: القوميّة والتاريخ:

إذن فإنَّ العلمانيين، بحسب ما قُدِّم من معنىٰ، يكتسون بطابع الكونية، رغم أنَّ ثمَّة من يزعم أنَّه كذلك (أي كونيّ المنزعِ) ولكنَّ سلوكه يكذِّب هذا الادعاء.

إلا أنَّ العلمانيين الهنود قوميون في الوقت نفسه. فلئن كانت

قيمهم كونية، إلا أنَّ نشاطهم مركَّز أساسًا علىٰ بلدهم. غير أنَّ المسألة تتعدىٰ مجرد الممارسات إلىٰ مفاهيم الهوية والمواطنة والقومية والتاريخ (ذاتها).

فالعلمانيون هم قوميون يؤمنون بفكرة أنَّ تاريخ الهند واحد، يجمع كل شعوب شبه القارة ويروّجون لها. وتبعًا لذلك، فهم ينبذون التقسيم الشائع لتاريخ الهند في فترة ما قبل الحكم البريطاني بين مرحلة الهندوس ومرحلة المسلمين. وبالطبع، يرفض كثير منهم كذلك أن تكون تواريخ شعوب المناطق المختلفة للبلاد منفصلة عن تاريخ البلاد التي سعت بأكملها، كما يؤكدون، من أجل الوحدة. وعلاوة علىٰ ذلك، يحرص العلمانيون علىٰ التنويه بالأصول المحلية للغالبية الساحقة من المسلمين في البلاد.

ولا يرفض القوميون الهندوس المتمرسون مثل هذه الآراء من العلمانيين بالضرورة، ولكن أغلب الناشطين الهندوس يتبنون رأيًا مختلفًا؛ فهم يعتبرون أنَّ المسلمين كانوا يسيطرون لمدة طويلة علىٰ شبه القارة حيث كان يتم التمييز ضد الهندوس وازدراء شعائرهم وتهديم معابدهم وبناء مساجد مكانها.

وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ هذه المرحلة من السيطرة الإسلامية سبقها «عصر ذهبي» من التاريخ الهندوسي الذي أشع علىٰ المستويين المحلي والإقليمي، وكان بمجمله جزءًا من حضارة هندوسية عظيمة. فهم يعتبرون الإسلام دينَ الغزاة القادمين من فارس والشرق الأوسط، الذين أكرهوا الفقراء والفئات المسحوقة

اجتماعيًّا علىٰ اعتناق الإسلام[(١)].

ويُعتبر هؤلاء اليومَ، حتىٰ إن اعتُرف بأصالة أعراقهم، منتمين إلىٰ أديان غير هندية. لذلك فمهما كان النسل الذي ينحدرون منه، فإنهم لا ينتمون إلىٰ الحضارة الهندية، أي الهندوسية.

وكخلاصة مبسطة، فإنَّ الرواية العلمانية للتاريخ الهندي تشمل المسلمين ولا تفرق بين الفترة الإسلامية كمرحلة مظلمة من التخريب والدمار وبقية التاريخ الهندي.

ومن ناحية أخرىٰ، فإنَّ القوميين الهنود إما يُستبعدون كشركاء شرعيين في الصورة التاريخية للهند، أو يُقبلون في هذا المكانة علىٰ مضض.

❍ القومية المركَّبة والقومية الهندوسية:

وبالرغم مما سبق، فثمَّ نقاط التقاء عديدة بين وجهتي نظر العلماني والقومي الهندوسي. فمثلًا، سوف يومئ بعض القوميين الهندوس برؤوسهم موافقةً علىٰ أنَّ الفن والهندسة والأدب والشعر الإسلامي رافدٌ من روافد مجد الحضارة الهندية.

إلا أنَّ نقاط الالتقاء قد ترتقي أحيانًا إلىٰ درجة التماهي؛ لأنَّ

---

(١) وقد كان أنجع من نقض الحجَّة فيما يتعلَّق بالبنغال هو ريتشارد م. إيتون في كتابه: The Rise of Islam and the Benghal Frontier 1204-1760: «صعود الإسلام وحدود البنغال (من ١٢٠٤ إلىٰ ١٧٦٠م)»، بيركلي، منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣.

هدف أي إحصاء أو إعادة بناء أو اختلاق لتاريخ الهند أن يبرر عدة ادعاءات؛ **أولًا**: أنَّ تاريخ الهند شهد نضالًا مستمرًّا في الزمن في اتجاه تحقيق وحدة شبه القارة. **وثانيًا**: أنَّ تلك الوحدة لا يجب أن تكون موضع تهديد. **وثالثًا**: أنَّ تلك الوحدة ركيزة أساسية لتحقيق مكانة الهند المستحقة كقوة عظمىٰ. **ورابعًا**: أن أي تهديد لتلك الوحدة يجب أن يُقمع بكل حزم وقوة إن تجرأت أية مجموعة علىٰ التمرد.

ويتفق العلمانيون مع القوميين الهندوس في كل هذه النقاط، كما يتفقون في الهدف الذي يمليها ألا وهو الانتقال بالهند إلىٰ دولة حديثة عظمىٰ.

فماذا يعني هذا علىٰ المستوىٰ العملي؟ إنَّه يعني أنَّ العلمانيين كما القوميين الهندوس يتفقون علىٰ الرفض القطعي لا فقط لأي مطلب انفصالي أو تقسيمي علىٰ أساس ديني؛ بل كذلك لإقامة أية كيانات متمايزة دينيًّا في البلاد.

ولا يشمل هذا الرفض المسلمين في كشمير فحسب؛ بل كذلك السيخَ في البنجاب. ويخصُّ الأمر كذلك المنطقة الشمالية الشرقية للبلاد، حيث توجد حركات قبلية انفصالية تنشط منذ ٥٠ سنة، وتضم مجموعات اعتنقت المسيحية منذ مدة طويلة. وأما في حال انعدمت مثل هذه المطالب الانفصالية، فإنَّ العلمانيين من ناحية والقوميين الهندوس من ناحية أخرىٰ، يختلفون حول ماهية الأمة الهندية.

وطالما لم تهدد المجموعات الدينية أو الثقافية وحدة الهند، فإنَّ العلمانيين القوميين، كما أسلفنا، سوف يسمحون لهم بأقصىٰ حد من الحرية لممارسة شعائر أديانهم والترويج للغاتهم المحلية ولهجاتهم الأصلية.

ويصطف العلمانيون القوميون مع القومية المركَّبة كما سُميت خلال الحركة القومية. فالهند كانت وستظلُّ أمَّة تتألف من عدة مجموعات دينية وثقافية وعرقية ولسانية مختلفة، تتوحد أساسًا في هويتها مع كل من ماضيها وحاضرها ومستقبلها في أمَّة جديدة قديمة عظمىٰ في ركب أمم العالم.

وقد كان التنوع ولا يزال مصدر فخر. غير أنَّ للنشطاء الهندوس القوميين رأيًا آخر في ذلك، وهو أنَّه مهما بلغت الاختلافات الثقافية بين المجموعات المختلفة في البلاد إلا أنَّه يتوجب عليها أن تتوحد علىٰ شاكلة أمم الغرب العظمىٰ، أي علىٰ شكل نسيج مواطني متناسق يقرُّ بتاريخ مشترك وهوية مدنية مشتركة وقانون مدني عام مشترك.

ويزعم هؤلاء الهندوس القوميون أنَّ تصورهم يمثل جوهر العلمانية، علىٰ عكس تصور من يسمون عادةً «بعلمانيين». إلا أنَّ زيف زعمهم هذا فَضَحه رفضُهم لأية تسمية لمواطني البلاد بخلاف تسمية «هندو». فهُم لا يحبذون لفظة «هندي»، التي يعتبرونها كلمة دخيلة علىٰ بلدهم، ولكنهم يشتقون اسم البلد نفسه وكل خاصية

ثقافية فيه تقريبًا من الملاحم الهندوسية ومن مواد تاريخية وثقافية هندوسية أخرىٰ.

فمثلًا: لقد اشتُقَّ «براهات»، الاسم الهندوسي للبلاد، من اسم بطل الـ«مهابراتا» بينما يسمىٰ حزب الهندوس المناضلين بحزب الشعب البراهاتي.

إلا أنَّ مواقف العلمانيين القوميين لا تخلو من التناقضات. وقد كان المجلس القومي الهندي، الحزب الكبير الذي قاد الحركة القومية وهيمن علىٰ حكم البلاد علىٰ مدىٰ أربعة عقود بعد الاستقلال، أول قوة علمانية في البلاد في تلك الفترة علىٰ الرغم من بعض هَنَاته في أثناء ممارسته للعلمانية.

إلا أنَّ هَنَة من تلك الهَنَات زعزعت بشدة صورة مزاعمه العلمانية القومية، وهي عدم اعتباره الهند أُمَّةً مركبة. بل علىٰ العكس تمامًا، فقد كان الحزب يرىٰ البلاد فسيفساء هشَّة الترابط، تحتاج وحدتها إلىٰ الحماية الدائمة ضد تيارات الانشقاق.

وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ القوميين العلمانيين كانوا يعتبرون الصراع الطائفي بين الهندوس والمسلمين أكبرَ خطر علىٰ وحدة البلاد، ويقدّرون أنَّ دور المجلس هو الحفاظ علىٰ السلام الهش بين قوىٰ المجموعتين.

وبالرغم من ذلك، وحتىٰ يكونوا في انسجام مع مبادئهم العلمانية، فإنَّ قادة المجلس لم يثبتوا انقسامًا أصليًّا بين طائفتي

المسلمين والهندوس، ولكنهم كانوا يلقون اللوم علىٰ المنظمات الطائفية الهندوسية والمسلمة في تضليل أفراد الطائفتين.

وكنتيجة لذلك، فقد كان المجلس أحيانًا يمنع أو يلوح بمنع نشاط تلك المنظمات بطريقة محايدة كما يفترض بها. أي إنَّه كلما أثارت منظمة هندوسية فتنةً تهدد السلم الأهلي، كان قادة المجلس يسارعون إلىٰ التهديد بحل المنظمات التي يعتبرونها طائفية، هندوسية كانت أم إسلامية.

إذن، ليست العلمانية في الأصل قضية الدولة والدين أو الدولة مقابل الدين؛ بل هي قضية القومية، قومية من نوع خاص تسمىٰ القومية المركَّبة. ويُسند لهذه القومية المركبة اسم آخر وهو «الدولة»، وهذه لا تُعرَّف علىٰ أنها دينية أو علمانية؛ بل توصف بقوتها ومركزيتها. فالدولة التي يصبو إليها القوميون العلمانيون هي الدولة القوية. وهنا تنكشف المفارقة: إذ ستظلُّ هذه الدولة قوية بفضل اعترافها بوجود طائفتين رئيستين في الهند، وتوجد كذلك طوائف أخرىٰ صغرىٰ يفترض الاعتراف بوجودها كذلك وبحقها في صيانة مؤسساتها الثقافية والدينية والقانونية الخاصة بها. وفي حال اعتراف الدولة الهندية بها، فإنَّ هذه الطوائف المنفصلة سوف تمنحها ولاءها.

إذن، وعلىٰ النقيض من أحد الأحكام السائدة في الجدل حول الدين والعلمانية في الهند، فإنَّ الرؤية العلمانية الشائعة تقضي بأنَّ الشعائر الدينية والسلوك والقوانين الشخصية يجب الاعتراف بها

إن شاءت ذلك إحدىٰ الطوائف ومؤسساتها. ويتبنىٰ المناضلون الهندوس أشد الآراء تطرفًا، حيث يعتبرون هذا الشكل من العلمانية مزيفًا وأنَّه لا مجال إلا لأمَّة موحدة غير مركَّبة: أي وحدة من المواطنين يسمون جميعًا هندوسًا، وهنا تنكشف صفة السفسطة في خطابهم.

❍ العلمانية والسياسة الحزبية:

وثمَّة عنصر آخر بالكاد تم التعرض إليه فيما سبق فيما يخص الأطر العلمانية والطائفية التي تصبغ الخطاب السياسي والممارسة السياسية في الهند، ألا وهو وجود أحزاب سياسية تعرف نفسها، ويراها آخرون خاصة من الأقليات وبخاصة المسلمون، علىٰ أنها أحزاب سياسية علمانية. وتعرف أحزاب كثيرة في الهند وكذلك شخصيات سياسية بصفة العلمانية وأحيانًا بأنهم «يساريون وعلمانيون»، وإن كانت بعض أحزاب الوسط واليمين القائمة في المناطق الزراعية أيضًا تُوسم بأنها علمانية.

وإن كان يسهل تشكيل الطيف الذي تنضوي تحته هذه الأحزاب في خارطة الهند السياسية، إلا أنَّ أسماءها لا تحيل بالضرورة علىٰ مواقفها. وفي الحقيقة، فإنَّ عددًا محدودًا من الأحزاب أدرج كلمة علمانية في أسمائه. ولكن، وعقب انشقاق حزب الجاناتا -الذي انتصر علىٰ حزب المجلس في انتخابات ١٩٧٧، وشكَّل أول حكومة من خارج حزب المجلس بعد استقلال

الهند ثم تشقق (سنة ١٩٧٩م) بسبب قضية تأثير المنظمة القومية الوطنية في الحزب- فإنَّ ثلاثة من الأحزاب المنشقة اعتمدت لفظ علمانية في أسمائها، وزعمت كل منها أنها حزب الجاناتا الحقيقي محاولةً التمايز عن حزب الجاناتا البهاراتي[١].

لكن وبصفة عامة، فإنَّ أغلب الأحزاب العلمانية تحمل في أسمائها لفظ «اشتراكي» أو «الشعب» (مثل الحزب الاشتراكي الوحدوي أو حزب الشعب)، وتضم اسم «جاناتا» (مثل حزب جاناتا أو حزب الشعب). إلا أنَّ هذه الطريقة غير مضمونة في التمييز، حيث إنَّ حزب المناضلين الهندوس يسمىٰ حزب الجاناتا البهاراتي كما وضحنا سابقًا. ولا يحيل استعمال لفظ «بهاراتي» عوضًا عن «هندي» بالضرورة علىٰ طابع طائفي لحزب معين[٢].

---

(١) وقد ذكّرني ستيغ توفت ماديسون بهذا التطور. إذ كان ثمَّ في واقع الأمر انقسامات حادّة في صلب حزب الجاناتا الأصلي، الذي انقسم إلىٰ ستة شقوقٍ خاضت سلسلة الانتخابات المعترف بها علىٰ المستوىٰ الوطني بين سنتي (١٩٧٩ و١٩٨٠م). وقد كانت الشقوق الثلاثة التي احتفظت بلفظة «علمانية» في مُسمياتها كما يلي: حزب جاناتا العلمانيّ، وحزب جاناتا العلمانيّ سقّ شاران سينغ، وحزب جاناتا العلماني شق راج ناريان. (المصدر): *Report on the General Elections to the Legislative Assemblies 1979-80* «*لجنة الانتخابات الهندية : تقرير عن الانتخابات العامة لسنتي (١٩٧٩ و١٩٨٠م) إلىٰ المجالس التشريعية*». *المجلد الثاني: الإحصائيات. المجلد الثاني القسم ١، الأجزاء من ١ إلىٰ ٤، (نيو دلهي، ١٩٨٣)* ص٩.

(٢) وقد أشار إلىٰ ذلك غايانيندرا باندي (Gyanendra Pandey) في نقاشه لمسألة المسمَّيات.

وكمثال علىٰ ذلك، فإنَّ أحد الأحزاب العلمانية الفلاحيّة استعمل أيضًا ذلك الوَسم في اسمه: الحزب الهندي الثوري. ويشي لفظ «الثوري» بصفته العلمانية[1]. وبصفة مشابهة، فإنَّ الحزب الشيوعي الهندي يصبح اسمه الحزب الشيوعي البهاراتي باللهجة الهندية، إلا أنَّ لفظ «شيوعي» لا يدع مجالًا للشك في أنَّه يعتبر نفسه وسيعتبره غيره حزبًا علمانيًّا. ولكن المعيار الأوضح من اسم الحزب هو مقدار الأهمية التي يوليها أفراده لقضايا معينة. ولا تتحدث الأحزاب العلمانية ولا السياسيون عن أي رغبة في قانون مدني موحَّد[2].

❍ ما أهمية الاسم؟ العلمانية والطائفية:

ويرتبط موضوع التسميات هذا أيضًا بالشخصيات السياسية. وتبرز ثلاث مجموعات من الكلمات متباينة المعاني كدلالات في الخطاب السياسي حول موضوعي العلمانية والطائفية في الهند. وتظهر أهمية الأسماء في مدىٰ تقبُّل هذه الكلمات في الخطاب

---

(١) غير أنَّ ذلك الحزب لم يكن ثوريًّا البتة.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: Elections in India 1952-96: Constituency Profiles Results and Analysis Focussing Poll 1996. «مقارنة بين اللوائح الانتخابية لخمسة أحزاب كبرىٰ في الهند خلال الانتخابات العامة لسنة ١٩٩٦» ضمن: «الانتخابات في الهند (١٩٥٢-١٩٩٦م): ملامح الكتلة الانتخابية والنتائج والتحاليل لاستطلاعات الرأي لسنة ١٩٩٦» لج. س. أجراوال ون.ك. تشوداري، ١٩٩٦، (دلهي شيبرا)، ص٥٠ و٥١.

السياسي. وهناك ثلاثية مضاعفة من الكلمات، وإن كانت عبارة «ثلاثية مضاعفة» في حد ذاتها توحي بالتناقض! فمن ناحية، نجد ثلاثية: علماني وتقدمي وشيوعي. ومن ناحية أخرىٰ، هناك ثلاثية: محافظ وتقليدي وطائفي.

ويعتبر وصفًا علمانيّ وتقدميّ مقبولين بشكل عام في عالم السياسة في الهند، أي إنهما إيجابيان لدىٰ من يتبناهما، وهما كذلك متلازمان. بينما يستعمل وصف «شيوعيّ» الذي يطلقه الجانب الآخر علىٰ العناصر المنسوبة إلىٰ العلمانية والتقدمية في سياق التعبير، وإن لم يحمل الانطباع السلبي الذي يثيره في الغرب.

أما من الجانب الآخر، فإنَّ لفظَي «محافظ » و«تقليديّ» مقبولان علىٰ عكس لفظ «طائفيّ». وفي الحقيقة، فمن المهم التنويه بالرفض التام لكلمة «طائفية» في الهند كوصفٍ لأي شخص أو حزب.

وعلىٰ النقيض من ذلك، وكما ذكرنا من قبل، فإنَّ أغلب المناضلين الهندوس يصرّون علىٰ أنهم العلمانيون الحقيقيون في مقابل العلمانيين الزائفين. ولكن يبدو هذا أشبه باللعب بالكلمات والتسميات. ويميِّز النشطاء السياسيون الهندوس أنفسَهم عن باقي السياسيين الهندوس؛ إذ يعتبرون أنفسهم «علمانيين هندوسًا أصيلين» علىٰ نقيض «الهندوس العلمانيين الاشتراكيين». وقد يعتبر هؤلاء المناضلون الهندوس لفظ «علمانيّ» سلبيًا، أي إنهم لا

يعتبرون أنفسهم بالضرورة علمانيين حقيقيين في مقابل العلمانيين المزيفين، ولكن يعتبرون أنفسهم هندوسًا حقيقيين وهو الأمر الذي يكتسي أهمية كبرىٰ لديهم.

ويعكس المقتطف التالي من أحد الحوارات مع ممثل المنظمة القومية الهندوسية في «أليجار» ذلك الموقف، ويوضح نقاطًا أخرىٰ ذكرتها فيما سبق.

المتحدث: «وهؤلاء الهندوس الاشتراكيون أخطر من المسلمين بالنسبة إلينا نحن الهندوس. إنهم أخطر. ولا يمكن أن نصدقهم. ولا يمكن أن نقبل بهم قادة لنا. فهم أعداء خفيّون لنا. ولن يَصدُقوك القول أبدًا. سوف يضطهدون الهندوس. سوف يشوهون سمعة الهندوس. وهذه الوضعية سيئة للغاية. فكلما أتىٰ دخلاء أو أجانب إلىٰ هذه البلاد وحاولوا ملاقاة مواطني «أليجار» عن طريق هذه الجامعة (الجامعة الإسلامية بأليجار)، فإنَّ الجامعة لا تعطيهم الفرصة للقاء الأناس الأصليين أو القوميين في المدينة. وأنا أشعر بالدهشة لجلوسك في مكتب المنظمة الهندوسية القومية وحديثك مع هؤلاء الذين يعتقدون أنَّ البلاد تواجه خطرًا مثل ذلك الذي واجهته سنتي (١٩٤٦ و١٩٤٧م). فهم يدعون أفراد طائفتهم إلىٰ الجهاد ولا أحد يحرّك طرفًا»[١].

---

(١) حوار مع أعضاء من ر.س.س. أليجارا، ٢١ نوفمبر تشرين الثاني ١٩٩٧، عن: The "Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India؛ =

ويجب التنويه هنا أنَّ ثمَّة انقسامًا بين المسلمين الهنود حول المبادئ العلمانية ومكانة المسلمين ومؤسساتهم في دولة هندية علمانية. إذ تحرِّك النعرة الطائفية أغلب من تنصّبوا قادةً للمسلمين سواء كان نمط حياتهم منسجمًا مع العلمانية أو كان يحكمه تدين عميق. إذ ينصبُّ جلُّ اهتمامهم علىٰ مظالم المسلمين كطائفةٍ وعلىٰ الحفاظ علىٰ المؤسسات الإسلامية خاصة وطابعها الثقافي الإسلامي.

ولكن كان ثمَّ أيضًا قلة من قادة المسلمين الذين يقفون في وجه المظاهر الطائفية في الأوساط الإسلامية. وكان كثير من هؤلاء المسلمين -وجدير بالذكر أنَّ كثيرًا منهم شيعةٌ مما يطرح تساؤلًا من نوع آخر- يُعتبرون في العقود الأولىٰ إبان الاستقلال علمانيين وتقدميين. وكان أغلبهم يساريين، ويشمل ذلك علىٰ وجه الخصوص المسلمين الشيوعيين وماركسيين آخرين. وقد كانوا خاصة يهاجمون ما كانوا يسمونه تبجيل الأقليات والنزعات الإسلامية المزعومة لدىٰ رجال الدين والظلامية، أي الفكر المنافي للحداثة. وثمَّة عدد آخر منهم اليوم، بما في ذلك واحد أو اثنان انخرطا في حزب الجاناتا البهراتي، من مختلف الخلفيات -بخلاف اليسار المتطرف التقليدي- ومن يشاطرهم مواقفهم.

ويشير الهندوس والمسلمون علىٰ حد سواء إلىٰ كل من

= «صناعة العنف بين الهندوس والمسلمين في الهند المعاصرة» (سياتل: منشورات جامعة واشنطن، ٢٠٠٣، ونيو دلهي: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣) ص٣٢٦.

الطائفية والعلمانية بكلمة «مناخ». ويستعمل الهندوس بصفة عامة، لا المناضلون الهندوس فقط، كلمات مشابهة لتلك التي يستعملها المسلمون «التقدميون» لوصف «مناخ» المسلمين و«نسق تفكيرهم» في مؤسسات إسلامية، مثل الجامعة الإسلامية بأليجار. فمثلًا: حين يرغب المسلمون، بنسق تفكير عجيب[1]، أن تعكس دروس الجامعة الإسلامية «الثقافة الإسلامية» بينما يعارض ذلك الماركسيون، فإنَّ المناخ يكون طائفيًا. لكن يقال إنَّ بعض نواب المستشارين غيروا «المناخ» و«جعلوه أكثر علمانية». وما يعنيه هذا في العادة أنَّ نائب المستشار إما أن يدين بالانتماء إلىٰ جماعة علمانية تقدمية ماركسية، أو أنَّه يرفض أن توضع القضايا في تلك الأطر.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإنَّ الحاجة ملحة في الطائفة المسلمة إلىٰ صعود مجموعة كبيرة من الأفراد الذين تلقوا تعليمهم في مدارس وجامعات علمانية، ليشاركوا بنجاعة في المؤسسات الاقتصادية، ويعبروا عن آراء حديثة في المجال السياسي. وبالجملة، فإنَّ هناك هوة شاسعة بين تنوع الآراء والممارسات السياسية لدىٰ الهندوس ومثيلتها لدىٰ المسلمين في الهند. فإنَّ هؤلاء الأخيرين يعانون بشدة من نقص القادة العلمانيين المؤثرين والمسؤولين.

---

(١) حسب عبارات نائب المفتش العام للشرطة في محاورة مع إليجار، (٣٠ جويلية سنة ١٩٨٣م).

❍ العلمانية و«العلمانية الزائفة»:

قدَّم المجلس نفسه باعتباره الحزب الأول علىٰ أنَّه حامل لواء القيم العلمانية بقوة. ولكنَّه في الآن ذاته لم يكن ينظر إلىٰ المجتمع علىٰ أنَّه علماني؛ بل علىٰ أنَّه منقسم بين قوىٰ الطائفتين الهندوسية والمسلمة التي تهدد السلم: هذا السلم الذي لا يمكن أن يحفظه إلا حزب علماني، أي المجلس. وكانت هذه المقاربة التي استعملها المجلس في الوصول إلىٰ الأقلية المسلمة التي تشعر بتهديد القوميين الهندوس. وكنتيجة لذلك، فإنَّ المجلس في الانتخابات في أجزاء عديدة من البلاد قد ضمن أغلب أصوات المسلمين، الذين رأوا في التزام المجلس بالعلمانية ضمانة لحماية حياتهم وممتلكاتهم وحقهم في ممارسة شعائر دينهم في الهند.

وقد وجِّهت أصابع الاتهام للمجلس لاستغلاله لمخاوف المسلمين بهذه الطريقة بنجاح لمدة طويلة، واكتسابه سبقًا سياسيًّا لديهم عبر تقديم نفسه لهم علىٰ أنَّه علماني.

ولكن الحقيقة، خاصة في عهد نهرو، هي أنَّ المؤهلات العلمانية كانت معتمدة في تسمية المنافسين علىٰ مقاعد البرلمان: فكان يتم تقييم الهندوس والمسلمين علىٰ حسب إيجابية سجلهم، أي ما إذا كانوا يؤمنون بضرورة الألفة بين الهندوس والمسلمين ويناضلون من أجلها، وإن كانوا قادرين علىٰ كسب تأييد كلتا الطائفتين. ولم يكن هذا قطعًا شأن أحزاب الهندوس المناضلين،

وإن كانت هناك بعض الاستثناءات التي لا تخلو من الريبة. وعلىٰ النقيض من ذلك، ورغم بعض إخلالاته، كان المجلس في عهد نهرو يُعتبر علىٰ المستوىٰ الوطني حزبًا سياسيًّا علمانيًّا من حيث المبدأُ والممارسة(١).

وبالرغم من ذلك، فقد وجد المناضلون الهندوس السبيلَ لضرب صورة المجلس وقيمه العلمانية المعلنة. فقد كانوا يؤكدون أنَّ التناقض بين زعم المجلس أنَّه علماني وبين حرصه علىٰ كسب أصوات المسلمين يَشي بزيف تلك العلمانية. وقد فشل المجلس ليس فقط في عدم قدرته علىٰ صياغة قانون مدني يحتضن المسلمين كافة كمواطنين مساوين لغيرهم، بل كذلك في استرضاء منظمات وتوجهات إسلامية طائفية وانفصالية وتملّقها.

ولكن موقف المناضلين الهندوس كان مخيبًا للأمل، إن لم نقل مخادعًا. فلم يكونوا يبحثون عن قانون مدني موحَّد فقط، بل كانوا يرغبون في القضاء علىٰ الهوية الإسلامية للمؤسسات

---

(١) وكما أشار إلىٰ ذلك جورهاربال سينج: «فقد كانت العلمانية النهرويّة، علىٰ الرغم من كل نواقصها، جزءًا لا يتجزأ من الجهد الهادف إلىٰ بناء مفهوم متعدِّدٍ عن الوطنية في ظروف سياسية حرجةٍ». انظر مقاله الموسوم بـ «الدولة والتنوع الدينيّ: عن« تأملات عن الهند ما بعد ١٩٤٧» المجلد الخامس، العدد ٢ (خريف ٢٠٠٤) ص٢٢٠.
"State and Religious Diversity: Reflections on Post-1974 India in Totalitarian Movements and Political Religions. Vol. 5 No. 2 (Autumn 2004) p. 220

الإسلامية وتحجيم نشاطات ما اعتبروه قوات طائفية تتحرك ضمن تلك المؤسسات، مثل الجامعة الإسلامية بأليجار. وقد كانوا كذلك يرغبون في منع الأنشطة الدعوية للمؤسسات الإسلامية التابعة لمؤسسة الديوباند في غرب مقاطعة أوتار براداش والجماعة الإسلامية وجماعة التبليغ، التي كانت تمارس نشاطاتها علىٰ مدىٰ قرن من الزمن أو أكثر[1].

ويحدد المصوتون المسلمون عمليًّا ما يمثل سياسيًّا حزبًا سياسيًّا علمانيًّا. ويواصل المصوتون المسلمون، خاصة في شمال الهند في الوقت الحاضر كما في الماضي، اعتبار أحزاب بعينها أحزابًا علمانيةً مثل المجلس وأحزاب الجاناتا بوجه خاص. ويكون المعيار الأساسي لهذا الاعتبار هو مدىٰ استعداد الحزب لحماية حقوقهم وسلامتهم وأمنهم، وكذلك مدىٰ قدرته علىٰ هزم حزب الجاناتا البهاراتي.

فكيف يستطيع حزب الجاناتا البهاراتي والحزب القومي

---

(١) بخصوص هذه المؤسسات والتنظيمات انظر خاصة كتاب باربرا دالي ميتكلاف: «Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900» الصحوة الإسلامية في الهند تحت الحكم البريطاني ديوباند (من ١٨٦٠ إلىٰ ١٩٠٠م)» (برينستون: منشورات جامعة برينستون، ١٩٨٢). وانظر مقال «الأصولية الإسلامية في جنوب آسيا» لممتاز أحمد في كتاب "Fundamentalisms Obvserved" «نظرة في الأصوليات» الذي حرَّره مارتن إ. مارتي ور. سكوت أبلبي (شيكاجو منشورات جامعة شيكاجو، ١٩٩١، من الصفحة ٤٥٧ إلىٰ الصفحة ٥٣٠.

الهندوسي الادعاء أنَّ علمانية المجلس وأحزاب أخرىٰ زائفةٌ، علىٰ خلاف نظرة المسلمين، وأنَّ علمانيتهم هم أجدر بالمصداقية؟

وحجتهم في ذلك كما أسلفنا، هي أنَّ هذه العلمانية الزائفة تعامل المسلمين كمجموعة منفصلة غير معنية بأمور مثل القانون المدني الموحَّد، بينما يريد حزب الجاناتا البهاراتي إدماجهم علىٰ أنهم مواطنون مساوون لغيرهم في دولة الأمَّة الهندية. والإشكال كما أكدنا سابقًا، هو أنَّ المواطن الهندي الصالح في نظرهم لا يجب فقط أن يقبل بقانون مدني موحَّد؛ بل أن يقبل أيضًا بتعريف الحزب السومي الهندوسي لمفهوم الأمَّة الهندية الذي يشتمل علىٰ شخصيات دينية وأسطورية وتاريخية هندوسية كجزء من الموروث القومي.

إذن، فقد ارتبطت العلمانية كذلك بالخطاب السياسي: فما هي القضايا التي تذكر أو تغفل أو تتجاهل في برامج الأحزاب والخطابات العامة؟ وكذلك ما هي الممارسات السياسية؟ وتشمل مثل هذه الممارسات والخطابات التالي: قبول المسلمين في المراكز الحزبية بما فيها القيادية، والحديث بإيجابية عن أفراد الطائفة المسلمة، وخاصة فيما يتعلق بأحداث الشغب الطائفية، وإلقاء اللوم فيها علىٰ المناضلين الهندوس، وتقديم تنازلات بخصوص تعليم الأوردو واستعمالها.

ولكن هناك قضية أخرىٰ مثَّلت في التاريخ الحديث للهند اختبارًا لعلمانية حزب أو شخصية معينة، ألا وهي مسألة الانتقال من دين لآخر. ويعتبر العلمانيون بصفة عامة أنَّ الدعوة إلىٰ دين

معيَّن تدخل ضمن حرية الدين وحرية التعبير، إذ عبروا عن موقف بشأن ذلك. ويعارض المناضلون الهندوس والطائفيون الهندوس وكذلك بعض معاديِّي العلمانية من غير الفرقتين النشاط الدعوي الإسلامي والمسيحي[(١)].

ولا نستطيع مناقشة موضوع الانتقال من دين لآخر بإسهاب؛

---

(١) ويختلف الموقف المناوئ للعلمانية، برغم أنَّه يعادي الردَّة أيضًا، عن موقف الهندوس المسيَّسين. فالأمر أكثر تعقيدًا؛ إذ إنَّ مساندي هذا الموقف معروفون تمامًا وفي طليعتهم نجد آشيش ناندي بالإضافة إلىٰ ت.ن. مادان» وفينا داس.

انظر: مقال "The Politics of the Recovery of Religious Tolerance Secularism and" «سياسات العلمانية واستعادة التسامح الديني» لآشيش ناندي، ضمن كتاب: Mirrors of Violence: Communities Riots Survivors in South Asia؛ «مرايا العنف: المجتمعات وأعمال الشغب والناجون في جنوب آسيا»، الذي حرَّره فينا داس، والذي صدر في دلهي سنة ١٩٩٠، عن منشورات جامعة أكسفورد. من الصفحة ٦٩ إلىٰ الصفحة ٩٣. (وقد نُشر أولًا ضمن العدد ١٣ من "Alternatives" «خيارات»، ١٩٨٨، من الصفحة ١٧٧ إلىٰ الصفحة ١٩٤).

وانظر كذلك مقال آشيش ناندي بعنوان: "The Twilight of Certitudes: Secularism Hindu Nationalism and Other Masks of Decalturation" «غسق اليقينيّات: العلمانية والقومية الهندية والأقنعة الأخرىٰ للتثاقف» ضمن كتاب: "Tradition, Pluralism and Identity" «التراث والتعددية والهويَّة: تخليدًا لذكرىٰ ت.ن. مادان (منشورات ساج في دلهي، ١٩٩٩) من الصفحة ٤٠١ إلىٰ الصفحة ٤٢٠.

وانظر كذلك ت.ن. مادان: «العلمانية في إطارها المكانيّ»، عن مجلَّة الدراسات الآسيوية ٤٦ العدد الرابع (نوفمبر ١٩٨٧)، من الصفحة ٧٤٧ إلىٰ الصفحة ٧٦٠.

وللاطلاع علىٰ آرائي السابقة حول هذا الموضوع انظر: بول رب. براس، «العلمانية =

لأنَّه يتطلب مقالًا أكثر تفصيلًا. ولكن في إطار هذا النص، ننوِّه علىٰ أنَّ رفض المناضلين الهندوس لتغيير الدين يعكس تخوفهم المبالغ فيه أن يؤدي تواصل مثل هذه الظاهرة إلىٰ تحول الهندوس إلىٰ أقلية في البلد الذي يرون أنهم يملكونه. ولا يأتي التهديد للهند الهندوسية، أي البهاراتيّة، من جهة الدعاة والمبشرين فحسب؛ ولكن كذلك من جهة العلمانيين الزائفين الذين يزعم المناضلون الهندوس أنهم مسؤولون عن تملق المسلمين والتساهل معهم عبر منحهم الحق في النشاط ضمن مؤسساتهم ومراكزهم الدعوية[1].

❍ العلمانيّة والكتل السكانيّة:

وقد اهتمَّ مناضلو الهندوس علىٰ حد سواء بكل من معدل

= خارج إطارها المكانيّ» ضمن كتاب داس: Tradition, Pluralism and Identity التراث والتعددية والهويَّة، من الصفحة ٣٥٩ إلىٰ الصفحة ٣٨٠. ويبقىٰ أحدث رأي مناوئ للعلمانية إزاء مسألة الردَّة، هو موقف ت.ن. مادان مجددًا في مقال «حرية التديُّن» ضمن: *"Economic and Political Weekly" الأسبوعية الاقتصادية والسياسية (١٥ مارس ٢٠٠٤) من الصفحة ١٠٣٤ إلىٰ الصفحة ١٤٤١.*

(١) وقد أفلح بارتا شاتارجي في توصيف موقف المناضلين الهندوس (أو اليمين الهندوسيّ كما يسمّيه هو) إذ يقول: «إنَّ لفظة «الطائفيّ» مُقتصرة، في هذه اللغة المحرَّفة، علىٰ المسلمين في حين أنَّ «شبه العلمانيّ» هو الهندوسي الذي يدافع عن حقوق المواطن المسلم». انظر مقالته: «العلمانيّة والتسامح» "Secularism and Tolerance" في كتابه "A Possible India: Essays in Political Criticism"
«الهند الممكنة: محاولات في النقد السياسي» (الهند: منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٩٧) ص٢٣٠.

الولادات لدىٰ المسلمين، الذي يُزعم أنَّه أعلىٰ من نظيره بين الهندوس، وبقضية تغيير الدِّين. وفي حقيقة الأمر، فإنَّ اهتمامهم بالأولىٰ عائد إلىٰ تركيزهم علىٰ الثانية. غير أنَّ التركيز السياسي علىٰ قضية تغيير الدِّين يعكس علىٰ الأرجح حقيقةَ إمكانية إقناع الكثير من الناس وصنَّاع القرار بكون هذه الممارسة ممارسةً غير مرغوبة يجب أن تُقنَّنَ وأن تُوقَفَ حتىٰ.

ولكن ثمَّة فرق كبير بين ذلك وبين فرض إجراءات لتحديد النسل علىٰ شعب أَلِفَ ربطَ مثل هذا الإجراء بالعُقم الإجرائيّ الذي شهدته الهند إبَّان حكم الطوارئ في عهد أنديرا غاندي.

وبطبيعة الحال، فبالكاد يُمكن تطبيق ذلك بشكل تمييزي علىٰ شريحة معينة من المجتمع دون البقيّة. ولم يكن عمليًّا أن يقترح السياسيون الهندوس الرفع من معدلات الإنجاب لدىٰ الهندوس علىٰ غرار تشجيع اليهود «الإسرائيليين» علىٰ «زيادة معدل إنجابهم» حتىٰ يحافظوا علىٰ تفوقهم العددي علىٰ عرب «إسرائيل» علىٰ سبيل المثال.

وكان ثمَّة توافق نسبيٌّ بخصوص هذه القضية بين المناضلين الهندوس ومن يعتبرون أنفسهم علمانيين. إذ تعاني كلّ من هاتين المجموعتين من تبعات معدّل إنجاب المسلمين الذي يُزعم أنَّه أرفعُ من نظيره لدىٰ الهندوس. إذ خشيَ الهندوسُ بشدَّة هذا السيناريو المستقبليَّ وسارعوا إلىٰ نشر أطلس سكانيٍّ يتكهّن بتحوّل المكوّن الديموغرافي الهندوسي وغيره من الشعوب الهندية إلىٰ أقليات في

شبه القارة الهندية وفي الهند ذاتها[١].

وقد أعرب من يعتبرون أنفسهم علمانيين عن مخاوفهم من ازدواجية المعايير. فعلىٰ سبيل المثال: اعتبر هؤلاء أنَّ معدلات الإنجاب الأرفع لدىٰ المسلمين (من نظيرتها لدىٰ الهندوس) دليلٌ علىٰ ازدهار المسلمين في «المناخ العلمانيّ» للهند[٢]. غير أنَّه من المرجَّح أنَّ هذا الخوفَ، باستثناء الأوساط الأكثر ليبرالية ويساريةً، كامنٌ في خلفية الموقف. وهو الضرب ذاته من الخوف الذي تشهده «إسرائيل». وله أيضًا أصداء في الاتحاد السوفياتي السابق الذي شهد ازدياد المخاوف مع كلِّ إحصاء لدىٰ الروس بأن يصبحوا أقليات في المستقبل المنظور. وحتىٰ في الولايات المتحدة

---

(١) «الديموغرافيا الدينية للهند» *"Religious Demography of India"* لجوشي م.د. *سرينيفاس وج.ك. باجاج. (منشورات مركز دراسة السياسات في شيناي، ٢٠٠٠). وقد تعرَّض الأطلس الذي نُشر مرفوقًا بمقدمة من قبل ل.ك. أدفاني إلىٰ نقد شديد في مراجعةٍ لرودولف س. هيريديا. بعنوان:*

"as Ideology: Weakness in Numbers Demography" «الديموغرافيا باعتبارها أيديولوجيا: الضعف في الأرقام»، قُدمت ضمن مؤتمر الجمعية الدولية لدراسات الأديان (من ٢٨ إلىٰ ٣١ ديسمبر ٢٠٠٣م). وقد حُلِّل بيان تعداد سنة ٢٠٠١ عن الدين والخصوبة بشكلٍ ضافٍ في جملة مقالات منشورة في: «الأسبوعية الاقتصادية والسياسية» *"Economic and Polical Weekly"* (٢٥ سبتمبر ٢٠٠٤م) بعنوان *«تعداد ٢٠٠١ والمعطيات الدينية» الصفحة ٤، والصفحات من ٢٩٢ إلىٰ ٣٠٥.*

(٢) التايمز الهندية "The Indian Times" بتاريخ (٢٠ جوان ١٩٧٢م) تعليقًا علىٰ نتائج إحصاء سنة ١٩٧١. وقد نوقشت مسألة المناخ أعلاه.

الأمريكية، عبَّر البعض عن المخاوف ذاتها بأن يصبح ما يسمَّىٰ «الشعب الأبيض» في البلاد أقليةً يومًا ما.

ولكن فيما يخص الهند، يقبع هذا الخوف وراءَ طلب قانون مدنيّ موحَّد، ويوفِّر (هذا الخوف) مبررًا غير خفيٍّ تمامًا لهذا الطلب في أذهان المناضلين الهندوس. وتتمثل الفرضية الخفية أنَّ هذا القانون سيمنع المسلمين من اتخاذ أربع زوجات، وهو ما يَقرنه المناضلون الهندوس بشكلٍ ما بتزايد تكاثر المسلمين، كما لو أنَّ الزوجات الثلاث الإضافيات لن يُنجبن أطفالًا مسلمين إذا ما اقترنَّ برجال غير معدِّدين للزوجات.

❍ العلمانية الهنديّة باعتبارها موقفًا و«عقليّةً»:

وتعتبر العلمانية في الهند أيضًا «موقفًا». ويقال، علىٰ سبيل المثال، إنَّ المدن والبلدات التي لم تشهد عنفًا بين الهندوس والمسلمين يتخذ التجَّار ورجال الأعمال مواقفَ علمانيةً، بمعنىٰ أنهم مستعدُّون لممارسة الأعمال مع أفراد من المجتمعات «الدينية» الأخرىٰ. غير أنَّ هذا المعيارَ ليس ذا قيمةٍ كبيرةٍ؛ إذ قد يكون بعض رجال الأعمال الهندوس مستعدين لممارسة الأعمال مع المسلمين، في حين أنهم (أي الهندوس) أعضاء متحمسون ضمن الر.س.س. في الوقت ذاته[1].

---

(١) وتأمَّل علىٰ سبيل المثال هذا الاقتباسَ عن أحد من راسلتُهم في أليجار عن حوارٍ بتاريخ (٣ جويلية ١٩٧٢)، وقد أُحيل عليه في كتاب براس =

ويمكن أن يكون رجال الأعمال المسلمون علمانيين لأجل الأعمال. ويبقىٰ مثالي المفضَّل: صانع أقفال مسلم في أليجار، تحمل منتجاته اسم الإله الهنديّ كريشنا[1].

وبالإضافة إلىٰ ذلك، تعتبر العلمانية موقفًا تاريخيًّا كما أُشير إلىٰ ذلك سابقًا، وقد تشكَّلت في الحياة اليومية في مدىٰ احترام المرء للرموز التاريخية الهندوسية والإسلامية وتمجيدها علىٰ حد سواء. وبهذا الخصوص، ثمَّة في واقع الأمر، تأريخات وسِيَر علمانية وطائفية. ولتذهب إلىٰ أية مكتبة كبرىٰ تحتوي علىٰ مجموعة مهمة من الكتب عن التاريخ الهندي، ولتبحث حول الملوك والمحاربين العظماء كما كنتُ أفعل إعدادًا لدروسي. ويمكن للمرء علىٰ الفور التعرُّف إلىٰ المؤرخين المسلمين المتدينين أو الهندوس القوميين عبر مَا يقولون، علىٰ سبيل المثال، عن أكْبر (الذي يفضِّله

= *«صناعة العنف بين الهندوس والمسلمين»* "Production of Hindu-Muslims Violence" *ص٢١٠: «وكان ثمَّة رجلُ أعمالٍ اسمه ______ كومار، وقد كان من كبار تجَّار الماشية وكبار المصنّعين، وقد كان مسلمًا وكان من أتباع الر.س.س. ولم أكن أفهم أسباب هذا الانتماء إلىٰ الر.س.س. وكان يقول لنا: «أنا لست علمانيًّا أبدًا، غير أنَّ جميع أعمالي مرتبطة بهم (أي العلمانيين) فأنا أدين بمكانتي هذه إلىٰ المسلمين وبثروتي للعلمانيين». غير أنَّه كان تابعًا للر.س.س.*

(١) ويذكّرني هذا باجتماع حضرته في جوان ١٩٦١ خارج كاتدرائية القدّيس بيتر في روما مع يهودي أو اثنين ممن يصنعون تماثيل للمسيح، وقد أعلماني أنَّ كل تماثيل المسيح في روما كانت من صنع اليهود. وأظنني كنت واقفًا في مستودع ممتلئ بهذه التماثيل علىٰ ملك اليهود.

العلمانيون ويبغضه السلفيون والطائفيون المسلمون)[1]، أو عن أورنغزاب (الذي يبغضه المناضلون العلمانيون الهندوس ويفضِّله المتدينون والطائفيون المسلمون)، أو شيفاجي (الذي يفضِّله زعماء الكونجرس أواخر القرن التاسع عشر والمناضلون الهندوس والقوميون الماهارشتريّون المحليون ويبغضه المتدينون والطائفيون المسلمون)، بالإضافة إلىٰ العديد من الشخصيات المشهورة في التاريخ الهنديّ.

غير أنَّ أفضل تصريح بهذا الخصوص جاء من زعيم سياسيّ مسلم، وهو الذي أنشأ حركةً سياسيةً بالنيابة عن المسلمين في شمال الهند، وكان يعتبر أنَّ الكتابات التأريخية المماثلةَ غيرُ ذات

---

(١) علىٰ سبيل الذكر لا الحصر: نجد مثال الآراء المتباينة إزاء «أكْبر». ولتقارن بين هذه التعليقات علىٰ هذا الحاكم المغوليّ العظيم: «أولًا: من قبل اشتياق حسين قريشي في كتاب «العلماء في السياسة» "Ulema in Politics" ضمن سلسلة "Ma'aref" «المعارف»، الصادرة في كراتشي سنة ١٩٧٢. ص٦٢ و٧٢، إذ قال (أي اشتياق حسين قريشي) إنه (أي أكبر) كان «ذا آراء سخيفة»، وأنَّه «لا يمكن وصفه إطلاقًا بأنَّه حائز علىٰ تعليمٍ عالٍ»، وقد كان «بالكاد يجيد القراءة والكتابة»، وكانت «مواقفه ومعتقداته بعيدة كل البعد عن الإسلام، وكانت في جوهرها مناقضة له حتىٰ»، إذ كان «مسؤولًا عن تعذيب القادة والعلماء المسلمين؛ بل وعن التضييق علىٰ الإسلام في حدّ ذاته».
ثانيًا: من قبل جواهرلال نهرو في كتابه «اكتشاف الهند» "The Discovery of India" (منشورات ميريديان، ١٩٦٠): «وقد شهدت فترة حكمه ازدهارًا منقطع النظير للتبادل الثقافي بين الهندوس والمسلمين في شمال الهند. وقد كان أكبر محبوبًا لدىٰ الهندوس والمسلمين علىٰ حد سواء. فصارت السلالة المغوليّة الحاكمة متجذِّرة في الهند (ص٢٥٦).

معنىٰ. وقد لاحظ علىٰ العكس من ذلك أنَّ ما يسمَّىٰ بأبطال الماضي من الهندوس والمسلمين والبوذيين «قد ارتكبوا المجازر، بغضِّ النظر عن الدين والفئة والعقيدة»[١].

وبشكل أكثر جدية فيما يتعلَّق بقضية موقف المُسلمين حيال السياسيين في الهند، بالخصوص من حيث مواقفهم العلمانية أو المشاعية، ومعيار ذلك هو مجاهرتهم بمعارضة مقتل المسلمين أو إصابتهم في أثناء أعمال الشغب، وما إذا كانوا يهاجمون الطائفيين الهندوس والأحزاب الهندوسية والقادة الهندوس يتجنبون التحالفات السياسية والتسويات معهم. وقد كان هناك العديد من مثل هؤلاء السياسيين في الهند، ممن يسهُل علىٰ الجمهور الهنديّ تسميتهم وتمييزهم والتعرُّف إليهم فورًا. غير أنَّ البعض منهم كان منافقًا في حين كان البعض الآخر مجرد باحث عن الأصوات. غير أنَّ هناك الكثير من السياسيين الذين يمكن استشفاف نزاهتهم من أقوالهم وأفعالهم. وأحد هؤلاء، هو رجل اقتبستُ منه في أحدث مقالاتي عن أحداث الشغب في مدينة ميروت[٢].

---

(١) أ.ج. فاريدي، «الاحتجاجات المجتمعية والإدماج الوطنيّ» *Communal Riots and National Integration* (لاكناو، ١٩٦٢)، ص٤٩. *وقد أُحيل إليه في كتاب بول ب براس "Language Religion and Politics in North India" «اللغة والدين والسياسة في شمال الهند»* (كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٧٤) ص٢٢٣.

(٢) بول ر. براس "City 1961 to 1982 Development of an Institutionalised Riot System in Meerut" «تطوير نظام مؤسس للشغب في مدينة ميروت (من سنة=

وقد نُوقشت أحداث الشغب الكبرىٰ في (سنة ١٩٨٢م) في مَجْلِسَي البرلمان كليهما، إذ ألقىٰ كلُّ عضو تحدَّث في الموضوع باللائمة علىٰ أطراف مختلفة. غير أنَّ هذا الرجلَ وفي أثناء خطابه سجَّل هذه الملاحظات المؤثرة باللغة الهندوسية ليعكس أساهُ جرَّاء الاستقطاب الذي نشأ بين الهندوس والمسلمين في تلك المدينة نتيجةً لأعمال الشغب. وقد تحدَّث كما يلي: «هَبْ أنَّك ذهبتَ إلىٰ مدينة ميروت، فلن تجد أحدًا يقول الحقيقة. لن تجد كائنًا بشريًّا هنالك. قد تجد هنالك مسلمًا أو قد تجد هندوسيًّا، ولكنَّك لن تجد كائنا بشريًّا هنالك»[1].

وقد ذكر هذا الرجل النبيل أمورًا أخرىٰ كثيرةً في هذا الخطاب الذي عكس موقفه العلمانيَّ، وصّفتُ بعضها أعلاه باعتبارها جزءًا من الممارسة العلمانية والسياسة العلمانية في الهند. وقد حدَّد أطرافًا مسؤولة من كلّ الجوانب وأنَّبها، سواء من الهندوس والمسلمين أو من السلطات والشرطة، وحمَّلها جميعًا مسؤولية التحريض علىٰ الأحداث التي أدَّت إلىٰ ما تبع من أحداث الشغب وأعمال القتل والمجازر والأعمال الوحشيّة، و«حمّلهم جميعًا» مسؤولية إيقاد جُذوتها. وكانت هذه علامات السياسي العلماني.

= ١٩٦١ إلىٰ سنة ١٩٨٢م)» عن الأسبوعية الاقتصادية السياسية (٣٠ أكتوبر ٢٠٠٤م). من الصفحة ٤٨٣٩ إلىٰ الصفحة ٤٨٤٨.

(١) تصريح ساتيا بال ماليك في (٥ أكتوبر ١٩٨٢م) من الصفحة ٢١٩ إلىٰ الصفحة ٢٢٣.

وكان من الشائع في الهند اعتبار الانقسام العلمانيّ- المشاعيّ مسألةَ «عقليّاتٍ». وثمّة، حسب هذا المنظور، ما يسمّىٰ «العقليّة الطائفيّة» أو «العقليّة الشعبيّة»، مضمنًا في النفسيّة الهندوسيّة والنفسيّة المُسلمة كليهما معًا. فهل يوجد أيضًا ما يسمّىٰ «العقليّة العلمانيّة»؟ الجواب حسب هذا المنظور، هو «ليس بالضرورة»؛ إذ يعني أحد مصادري بال «عقليّة» في حقيقة الأمر هوية المرء وكيفية تعريفه بنفسه خاصةً في وقت الأزمة، كما يرِد في التصريح التالي: «لا تستطيع إيجاد شخص علمانيٍّ مائة في المائة؛ إذ الجميع إمَّا هندوس أو مسلمون، وفي الشدائد يتصرَّف كلُّ هندوسيّ علىٰ أنَّه هندوسيّ، وكلُّ مسلمٍ علىٰ أنَّه مسلم»[1].

وينعكس معنىٰ هذا التصريح أيضًا في خطاب السياسي العلماني الذي اقتبستُ منه للتوِّ في علاقة بأعمال الشغب في مريوت (سنة ١٩٨٢م)، مُتحسِّرًا علىٰ الاستقطاب المحليّ الذي أنتجته. ولكن إذا ما كان ثمَّة شيءٌ مثل العقلية العلمانية، فإنها تجد التعبير عنها في خطاب ذلك الرجل وتصرُّفاته هو وآخرين من السياسيين أمثاله ومن النخب الفكرية الهندية. غير أنَّ هذه العقلية الطائفية هي ما أنتجت «المناخ»، الذي أُشير إليه سابقًا والذي صار يتّسِم بالعدوانية الدائمة وانعدام الثقة. فمن المسؤول عن وجود

---

(١) حوار مع قاضي منطقة أليجار بمقر إقامته هنالك في أليجار (٣٠ جويلية ١٩٨٣م). وقد أُحيل عليه في كتاب براس "Production of Hindu-Muslim Violence" «صناعة العنف بين الهندوس والمسلمين»، ص٣٤١.

عقليّة طائفيّةٍ تنتج مثل هذا المناخ؟ ثمة رأيان متباينان تمامًا. إذ يعتبر المناضلون الهندوس أنَّ عوامَّ المسلمين جهلةٌ لا يعرفون شيئًا عن القرآن وعن دينهم، غير أنهم مضلَّلون من قبل نخبهم. وفي مقابل ذلك، نجد الرأي الذي كانَ أفصح من أعرب لي عنه نائب المشرف العام علىٰ الاستخبارات البوليسية في أليجار حين قال: «وإجمالًا، فإنَّ النخبة المثقفة المسلمة وطنية وعلمانية، غير أنَّ الطبقات الجاهلة ونصف المتعلِّمة طائفية تمامًا»[1].

❍ العلمانيّة والوحدة:

لا بدَّ من العودة للحظات تأسيس دولة الهند المستقلة في سبيل فهمٍ أعمق للشعور الكامن وراء الانقسام العلماني-الطائفي وتجسُدِّه في أحزاب وخطابات ومواقف سياسية معيَّنة، وخاصة في تعريف الأمَّة الهنديَّة. إذ إنَّ قضية المواطنة والقومية المناقشة أعلاه، تعود في نهاية المطاف بالزمن إلىٰ الوراء وترتدُّ إلىٰ مسألة وحدة الأمة الهندية وإلىٰ التقسيم (بين الهند وباكستان) الذي حطَّمها، وإلىٰ السؤال حول من المسؤول عن هذه الكارثة.

ويعتبر المناضلون الهندوس بشكلٍ قاطع أنَّ المسلمين هم المسؤولون عن التقسيم وعن العنف المُقترن به، ويصرُّون كذلك

---

(١) حوار مع الأليجار (٣٠ جويلية سنة ١٩٨٣م)، وقد أُحيل عليه في كتاب براس «صناعة العنف بين الهندوس والمسلمين» "Production of Hindu-Muslim Violence" ص٣٤٢.

علىٰ أنَّ المسلمين في الهند يواصلون افتعال أحداث الشغب لأجل تحقيق هدفٍ طويل المدىٰ يتمثل في إحداث تقسيم آخر للبلاد.

وبالإضافة إلىٰ أنها تحريفٌ واضح للحقيقة إذ كانت عناصر مدنية هندوسية هي المسؤولة الأساسية علىٰ التخطيط والتنفيذ لأبشع أعمال الشغب الطائفية خلال العقود القليلة الماضية، لا تناسب هذه الرؤية الهندوسية المدنية أيَّة فئة مبسطة من العلمانية والطائفية؛ بل تندرج ضمن النفسية الجمعية، مع تشخيصها بأنها اعتلال للوعي التاريخي.

غير أنَّ هذا التأويل النفسيَّ تأويلٌ أضيف علىٰ خطاب العلمانية والمشاعية عبر ملاحظين مثلي ومثل سودير كاكار[(١)]. وتتمثَّل الرمزية التي تؤطِّر مسألة الصراع بين العلمانية والطائفية عبر الفاعلين السياسيين والصحافيين والرأي العام المتعلِّم في الجسد وصحته[(٢)].

---

(١) انظر: سودير كاكار، "The Colours Of Violence: Cultural Identities Religion & Conflict" «ألوان العنف: الهويات الثقافية والدين والصراعات»، (شيكاجو: نشريّة جامعة شيكاجو، ١٩٩٦)؛ لتحليلٍ نفسي متناسق ومقاربةٍ اجتماعية-نفسية لدراسة أعمال الشغب في الهند. ووجد آرائي حول صناعة الشغب ضمن كتاب: *"Production of HinduMuslim Violence" «صناعة العنف بين الهندوس والمسلمين»، الصفحات ٢٨ و٢٩ و٣٤٥.*

(٢) انظر: بول ر. براس، «الجسد باعتباره رمزًا: التاريخ والذاكرة والعنف المجتمعي» ="The Body as Symbol: History Memory and Communal Violence"

وتعتبر مسألة الانقسام العلمانيّ - الطائفيّ أيضًا قضيةً تتعلق بصحة الجسد، جسد الأمَّة تحديدًا. إذ يمكن أن يتعرَّض الجسد الهنديُّ إلىٰ العدوىٰ من وقتٍ لآخر كما يقال، خصوصًا عقب أعمال الشغب الطائفية. ويقال أحيانًا إنَّ أرض الهند قد تشهد «فيروسًا طائفيًّا» يكون معديًا. فهو مرض سارٍ وعدوىٰ قد تتسرَّب من مكانٍ إلىٰ آخر. ولهذا المرض دواء واحد: العلمانية، ويقتضي هذا تغييرًا في المواقف.

فبالنسبة إلىٰ الهندوس المحاربين وغير المحاربين، يجب أن يطبَّق هذا العلاج علىٰ المسلمين في عموم البلاد، وبخاصة علىٰ أولئك المَوبوئين بطائفية قياداتها ومؤسساتها الرائدة. أما بالنسبة إلىٰ العلمانيين، فيُعتبر كلٌّ من الهندوس والمسلمين عرضةً لهذا المرض.

❍ العلمانيّة والعنف الطائفيّ:

ولكن بالعودة إلىٰ مسألة العلمانية والعنف الطائفيّ وإلىٰ المفارقات والتناقضات التي تكتنف العلمانية في الهند، فقد أنتجت كلٌّ من الأحزاب العلمانية والأحزاب القومية الهندوسية أعمال شغب أو في حالة عدم إنتاجها اعتبرتها مناسبة لأجل التحشيد

= ضمن نشرية «مانوشي» *(Manushi)*، *العدد* ١٤١، *(مارس/أبريل ٢٠٠٤م)*، *من الصفحة ٢٢ إلىٰ الصفحة ٣١. وهو متوفر أيضًا في موقعي الإلكتروني:*
www.paulbrass.com

السياسي. ويتم ذلك كما يلي: يلوم المناضلون الهندوس المسلمين علىٰ بدء الأمر، ثم يحشدون الأصوات الهندوسية للتصويت للب.ج.ب. باعتبارهم الحزب الوحيد الذي يستطيع حمايتهم. ومن جهتها، تقوم الأحزاب العلمانية بإلقاء اللوم علىٰ الب.ج.ب. ويحشدون أصوات المسلمين لأنفسهم علىٰ أساس أنهم (أي الأحزاب العلمانية) هم الوحيدون القادرون علىٰ حمايتهم.

ولم يتخذ غير الأحزاب الشيوعية في غرب البنجال خاصة مقاربةً علمانية خالصة عبر تجنُّب أعمال الشغب، وبالتالي تجنُّب أي شكل من التحشيد أو التحشيد المضاد، وتجنُّب أيَّة نداءات علىٰ أسس مشتركة بين الهندوس والمسلمين علىٰ حد سواء. ومن ثمَّ، تعني العلمانية مجددًا هنا سلطة الدولة عندما توجَّه هذه السلطة ضد الاستعمالات السياسية للعنف الديني الطائفي. ولا علاقة لهذا مرة أخرىٰ بالفصل بين الكنيسة والدولة. غير أنَّ أغلب الأحزاب العلمانية قد استغلَّت العداوات المشتركة والعنفَ لمصالحها الخاصة عبر طرق وقعَ بيانها سابقًا جزئيًا، ولكن أيضًا بطريقة أخرىٰ تتمثل في استعمال سلطة الدولة «لتقييد المنظمات الهندوسية الطائفية أو منعها»، ويُفضي ذلك بالتأكيد إلىٰ اكتسابهم (أي الأحزاب العلمانية) امتيازات سياسية واضحة. وفي أثناء ذلك وخلال كلّ هذه المناورات والتلاعب ودعاوىٰ العلمانية التي تدعي كل الأحزاب الكبرىٰ الدفاع عنها، تتواصل العداوات بين الهندوس والمسلمين في الاحتداد وقابلية الاستغلال، وتستمر

أعمال الشغب ويستمر استثمارها من جلِّ الأحزاب السياسية. إنها لعبة مميتة تمثِّل فيها قضية فصل الكنيسة عن الدولة ترفًا فكريًّا أنتج مصنفات جدالية أساسًا.



الفصل الرابع

هل هناك إسلام تركي؟

مظاهر التوافق والتقارب[1]

تأليف: حقان يافوز (Hakan Yavuz)

ترجمة: كريم عرفة

ملخص

يحاول هذا المقال أن يبرهن علىٰ أنَّ المبادئ العالمية للإسلام ليست هي وحدها التي تقبع خلف أنشطتنا اليومية وتحركها، وإنما هناك أيضًا تلك المسائل العملية والقضايا العاجلة التي تواجهنا كل يوم؛ فرغم أنَّ الإسلام يمدنا بمجموعة متكاملة من المبادئ كي يجعل لحياتنا معنىٰ، فإنَّه عليَّ أن أزعم أنَّ تلك المبادئ تتشكل إقليميًّا ومحليًّا وفق مستويات رؤية محددة، ومن

---

(١) مجلة شؤون الأقلية المسلمة، مجلد ٢٤، رقم ٢، (أكتوبر ٢٠٠٤).

خلال تقديمي لسبع مناطق إسلامية مختلفة سأسعىٰ لوضع المسافة الحرجة والحيوية بين هذه المستويات إلىٰ الصدارة، حتىٰ يتسنىٰ لنا فهم أنَّه لا يوجد نموذج كوني وحيد أو طريق واحد للخلاص، علىٰ العكس فهناك طرق متعددة لأن تكون مسلمًا. في الجزء الأول من المقال سأفصل القول حول مفهوم العالم الإسلامي أو العالم المسلم من خلال تعيين سبعة ميادين متنافسة ومتصارعة من الإسلام السياسي، كل منها قد تميز بأنماطٍ مختلفة من التحولات، وإرثٍ استعماري، وأنواعٍ من القوميات، وأشكالٍ متباينة من العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع فيها، واقتصادٍ سياسي خاص؛ كل هذا سيعمل علىٰ تحليل تلك المناطق المتباعدة والآخذة في التطور. وفي الوقت نفسه وفي ظل أوضاعٍ سياسية محددة، يلحظ المرء ظهور إجماعٍ أو رأي عامٍّ يسري عبر تلك المناطق حول قضايا متنوعة. بعد تحديد ملامح وخصائص ثلاث من هذه المناطق السبع (العربية، الفارسية، التركية) يلقي المقال الضوء علىٰ التصوف، وعلىٰ التركة الحدودية للدولة العثمانية، والاقتصاد القائم علىٰ الضرائب، واتساع مساحات الفرص السياسية لفهم طبيعة البناء المعرفي الإسلامي والممارسات الإسلامية في تركيا.

«لسنا هنا كمسلمين أتراك حتىٰ نضع أنفسنا في خدمة الإسلام، بل لنضع الإسلام في خدمة حياتنا».

فتح الله غولن (Fethullah Gulen)

مُقَدِّمَة

ما هي العوامل التي أدت إلىٰ تنوع الإسلام واختلافه عبر العالم؟ ما الذي أدىٰ إلىٰ وجود مناطق إسلامية مختلفة؟ هل يوجد بالفعل إسلام تركي ذو ملامح مميزة؟ ما الذي يشرح لنا طبيعة الحراك السياسي للجماعات الإسلامية؟ ما التأثير الذي تركه كل من الاستعمار والحداثة في البقاع الإسلامية المختلفة؟ وقبل الخوض في تفصيل القول حول هذه الأسئلة، نجد أنَّه من المناسب أن نوضِّح بعض المصطلحات الأساسية.

الدين هو جانب متكامل من حياة المجتمعات الإنسانية، وهو تعبير عن رغبة الإنسان الباطنية الملحة للبحث عن معنىٰ لحياته. وعلاوة علىٰ ذلك، فالدين يمد معتنقيه بإدراك هويتهم وبخطة لقيادة حياتهم وتوجيه شعورهم بالأمن والطمأنينة، وهو للكثيرين صندوق من الأدوات لمقاومة الظروف الاجتماعية والسياسية الجائرة.

أيًّا ما كانت الالتباسات والإشكاليات التي من المحتمل أنها

قد أتت بها، فإنَّ الحداثة وبخاصة في صورتها المتعولمة قد أَثْرت الميدان العام وساهمت في الجدل حول الهوية والأخلاق والعدالة.

مسارات العولمة تعمل علىٰ تشكيل كل جانب من جوانب حياة المسلم الآن، وأنا أعرف العولمة علىٰ أنها مجموعة من العمليات الاجتماعية والسياسية التي تسارعت وازدادت كنتيجة للابتكارات التكنولوجية الجديدة والقوىٰ الاقتصادية. هناك جانبان هيكليان للعولمة كما نشاهدها اليوم هما: اقتصاد السوق كما هو متمثل في السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، وتكنولوجيا الاتصالات الرقمية الحديثة. هذان الجانبان هما ما يمكن أن نطلق عليهما الجوانب الصارمة للعولمة، كذلك فمن الممكن أن أعرف سريان القيم العالمية لحقوق الإنسان في العالم وطموحات المجتمعات وآمالها للديمقراطية علىٰ أنهما يمثلان «الجوانب الناعمة» للعولمة. العولمة والتقاليد الدينية أيضًا يلتقيان، فبينما نجد العولمة تلقي الضوء علىٰ هذه المسائل الثلاث: العدالة، الهوية، الأخلاق؛ فالإرث الديني هو مصدر قوي قد استخدم للتصدي لهذه المسائل.

وبغضِّ النظر عن شكل التفاعل وبالطريقة نفسها مع الأعراف الدينية الأخرىٰ، فالإسلام باعتباره إرثًا غنيًّا وقويًّا في العديد من المجتمعات المختلفة، يمكن المسلمين من التكيف مع ثلاثة أبعاد للعولمة: العدالة الاجتماعية (عدالة التوزيع)، والهوية، وأخلاقيات المشاركة. العدالة والهوية هما العاملان المحركان للحركات

الاجتماعية والإسلامية الجديدة، اللذان يعملان جنبًا إلىٰ جنب علىٰ خلق مساحات عامة جديدة بها تتمكن هويات وأساليب حياة جديدة من الظهور.

ونتيجة لمجموعة من الظروف التاريخية والاجتماعية وقوىٰ السوق والتكنولوجيا الجديدة، فإنَّ الخطابات العالمية للديمقراطية وحقوق الإنسان قد تركت آثارًا متباينة في بقاع مختلفة من العالم. والآثار الرئيسة للعولمة تتمثل في نهجين متناقضين: تجانس وتشرذم. وفي الوقت الراهن، فإنَّ نهج التشرذم والتفرق هو الذي يسود ويهيمن علىٰ معظم العالم العربي والإسلامي أكثر من نهج التجانس والتوافق. ومع ذلك، فسيكون من المنطقي القول بأنَّ الديمقراطية قد ولدت رؤيتين متصارعتين للإسلام، واحدة منهما تتمثل في إسلام السوق الليبرالي الودود السائد في تركيا وماليزيا، وعلىٰ الطرف الآخر «إسلام الأقليات» السائد في بعض المناطق من باكستان وبعض البلدان العربية[١]. وتفاعل المسلم مع هذين

---

(١) هناك منهجان متناقضان يجريان اليوم في العالم الإسلامي: التجانس والتشرذم، فيما يتصل بالقيم العالمية للديمقراطية والقومية والإسلام. تنظيم القاعدة الذي لا يعد حركة اجتماعية، هو ظاهرة جديدة في الإسلام يحتاج المرء لمعالجتها إلىٰ وضعها في إطار عمليات أكبر من الشمولية، إنها ليست حركة ليبرالية قومية كما في الشيشان أو جبهة مورو في الفلبين أو حركة حماس في فلسطين؛ فالسمات والملامح الرئيسة للقاعدة هي أنها عالمية ليس لها وطن، فهي ليست مرتبطة بأي قاعدة إقليمية، فهويات أعضائها عالمية يعيشون في بلدان مختلفة ويتحدثون لغات مختلفة، ولديهم القدرة علىٰ نقل المال والمعلومات عبر شبكات عالمية، وهكذا فهي مجتمع شبكي فيه كل شبكة منفصلة عن الأخرىٰ.

الرؤيتين يتشكل بشكل كبير تبعًا للتاريخ الإقليمي وخصوصية كل منطقة وأوضاعها الاجتماعية والسياسية.

❍ مناطق الإسلام (البقاع الإسلامية):

وعلىٰ عكس صمويل هنتنغتون، فأنا لا أعتقد بوجود كيان متجانس ومتماثل أو كيان حضاري واحد يوصف بأنَّه إسلام؛ ففي الواقع أنا أؤمن بأنَّه علىٰ الأقل هناك سبع مناطق متباينة ومتصارعة من الإسلام السياسي. أنماط التحول، الإرث الاستعماري، نوع القومية، الاقتصاد السياسي؛ كل هذا يعمل علىٰ تحليل هذه المناطق المستقلة والآخذة في التطور[١]. ومع ذلك، ففي ظل أوضاع سياسية محددة يلاحظ المرء ظهور توافق و«رأي عام» مماثل بين هذه المناطق حول قضايا مختلفة، من بينها قضيتا الصراع العربي الإسرائيلي والبوسنة اللتان ساعدتا في تشكيل موقفٍ مشترك صيغ تحت عنوان «منظمة المؤتمر الإسلامي»، لكن هذا لم يكن الحال بشأن تلك الصراعات التي شملت السكان المسلمين الأصليين في مرتفعات قرة باغ وكشمير أو قبرص، ففهم كل منطقة

---

(١) رغم أنَّ سيد حسين نصر قد درس العالم الإسلامي أيضًا من خلال مناطق ثقافية متعددة، إلا أنَّ الطريقة التي انتهجتها واستفادتي من تلك المناطق لدراسة القوىٰ السياسية شديدة الاختلاف عن تلك التي في كتابه «قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانية»، سان فرانسيسكو، هاربر كولنز، ٢٠٠٢، ص٨٧-ص١٠٠.

The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity San Francisco: Harper Collins 2002 pp. 87-100.

من هذه المناطق يختلف ويتنوع فيما يتصل بالمجموعات الاجتماعية السياسية الكبيرة، وطبيعة استخدامها للمصطلحات الإسلامية، ودعاوىٰ الهوية داخل نطاقهم الخاص. وعلىٰ الرغم من تأثرهم أنفسهم، علىٰ الصعيد الإقليمي بالثقافة القومية الوطنية والعوامل التاريخية المختلفة، إلا أنَّه لا يوجد من بين هذه المناطق من يعمل في عزلة عن غيره، فهناك عملية إخصاب مستمرة للأفكار والممارسات والمهارات فيما بينهم، وتيار من الأفكار والأساليب وطرق لصياغة القضايا يتدفق بين مثقفيهم. بالإضافة إلىٰ ذلك، فعملية إنتاج الوعي الديني واستخدام الإسلام كمعالج للحياة اليومية لكل منطقة، تأتي وفق طبيعة بيئاتهم الاجتماعية والسياسية وتاريخها. مثل هذا المنهج الإرشادي يكون ضروريًّا وجوهريًّا لفهم المظاهر المتوحدة والمختلفة للإسلام السياسي، في الوقت نفسه الذي نقيّم فيه تطور الإسلام السياسي في مناطق معينة، مثل تركيا وعلاقتها بالعالم الغربي غير المسلم.

من خلال تلك المناطق الإسلامية السبع، يبدو لنا واضحًا أنَّه كان هناك إعادة اكتشاف للهوية الإسلامية فيها، وقد حدث ذلك بشكل عام بصحبة المسار غير المتوقع والمفاجئ للنزعة القومية، التي في دراسات سابقة كانت تعد نقيضًا للهوية الإسلامية. فمنذ تسعينيات القرن العشرين، وأغلب تلك المناطق تشهد عملية تحول من القومية إلىٰ أشكال من «الوطنية الإسلامية». فمن جانب، كان هناك تطور يتعدىٰ حدود وطنه نتيجة لصور الاضطهاد الذي تعرضت

له المجتمعات الإسلامية في مناطق مختلفة من العالم، وقد علمت البيوت المسلمة بهذا من خلال شبكات الاتصال السريعة والممتدة عبر التلفاز والإنترنت، وقد ساعدت هذه الصور ذاتها علىٰ تشكيل نزعة قومية عرقية بشكل سريع، وكانت هناك أيضًا محاولات لإعادة تعريف الإسلام حتىٰ يتسنىٰ الدمج بين دولة الوطن والهوية القومية، وهكذا أصبح الإسلام جانبًا مهمًّا في قوميات العرب والفارسيين والأتراك ودول جنوب آسيا وماليزيا وإندونيسيا، كما أصبح أيضًا محركًا للقضايا العابرة للحدود كما في البوسنة وفلسطين. وبتعبير آخر، فإنَّ ما حدث من إحياء للقوميات في تلك المناطق قد أدىٰ كذلك إلىٰ إحياء للرموز والممارسات والمؤسسات الإسلامية، التي كانت في السابق جزءًا لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي لتلك المجتمعات.

وبعبارة أخرىٰ، فليست المبادئ العالمية للإسلام فقط هي التي تؤسس لأنشطتنا اليومية؛ وإنما كذلك تلك المسائل العملية والعاجلة التي يواجهها المسلمون[١]. فرغم أنَّ الإسلام يزودنا بمجموعة متكاملة من المبادئ لفهم معنىٰ الحياة، فتلك المبادئ تصبح إقليمية ومحلية وفق رؤىٰ محددة؛ ولذا فعلىٰ المرء أن يلاحظ هذه المسافة الحاسمة والحيوية بين المبادئ العالمية للإسلام (عوضًا عن نموذج المدينة الفاضلة) ورؤىٰ المحليين، التي من

---

(١) John Esposito Islam: The Straight Path New York: Oxford University Press 1998 pp. 1-31.

خلالها يسعىٰ المؤمنون إلىٰ الحفاظ علىٰ تلك المبادئ وتخليدها[١]. وعن طريق تقديم تلك المناطق، سأسعىٰ لجعل هذه المسافة الحاسمة والحيوية بين المبادئ الأخلاقية للإسلام والتمثل الإقليمي لها في الصدارة؛ حتىٰ نصل إلىٰ الفهم بعدم وجود نموذجٍ عالمي شامل أو طريق واحد للخلاص، وإنما بدلًا من ذلك فهناكَ طرق متعددة لأن تكون مسلمًا.

سوف أقوم بتقسيم العالم الإسلامي إلىٰ سبع مناطق متميزة، وسأعيِّن العوامل التاريخية والاجتماعية الرئيسة التي شكلت هذه المناطق، وهذه المناطق هي: العرب، الإيرانيون (الشيعة)، الأتراك، جنوب آسيا (باكستان، الهند، بنجلادش، أفغانستان)[٢]

---

(١) علي بارداق أوغلو، رئيس رئاسة الشئون الدينية في تركيا، يقدم طرحًا أكثر محلية للإسلام، رافضًا المبادئ العالمية للإسلام؛ فهو يرفض الادعاء بوجود الإسلام الحقيقي والوحيد، ويرتاب في هذا الأمر ويدعو الباحثين في الإسلام أن يأخذوا في اعتبارهم التنوع الفكري والثقافي. فوفقًا لبارداق أوغلو، فإنَّ المعرفة الدينية والحياة المعتمدة معرفيًّا علىٰ الدين تحمل في طياتها فترات مختلفة واختلافات إقليمية، فليس هناك، في اعتقاد أوغلو، إسلام وحيد حقيقي. يزعم بارداق أوغلو أنَّه «المهم دراسة الدين كما عاش وكما عاشت خلاله التجربة الإنسانية» 'Ilahiyatcilarin Din Soöylemi' ('Religious Discourse of Turkish Theologians') Islamiyet Vol. 4 No. 4 2001 p. 67.

(٢) الإسلام في منطقة الهند-باكستان نشأ وتطور خلال فترة ثلاثة عشر قرنًا، دون أن يحرر نفسه من تأثير السكان المحليين لشبه القارة. ونتج عن هذا التفاعل والتأثير، إما تبني الطقوس والعادات الهندوسية أو نبذها والسير بانتظام في طريق العودة للإسلام الأصولي لجزيرة العرب. وبسبب الحضور الساحق للسكان الهندوس أصبح الإسلام أكثر قبولًا للتعددية وأكثر تداخلًا في الثقافات المحلية، هذا التداخل مع الثقافات =

مالي - إندونيسيا[1]، . . . .

= الأخرىٰ عزَّز من شأن الإحياء الديني بين العلماء وأرجعهم إلىٰ الإسلام الأصولي. فعلىٰ سبيل المثال: الإمام رباني وحركة ديوباندي التي قادها العلماء بهدف مقاومة البدع والتخلص من الممارسات غير الإسلامية. كانت حركة ديوباندي عملية جدًّا ومعتدلة في تأكيدها علىٰ دور العقل وقيم المساواة والعدالة الاجتماعية الإسلامية والزهد والمسؤولية. ثانيًا: إنَّ حركة الأسلمة في شبه القارة قد جلبت أيضًا الثقافات التركية والفارسية بجانب البناء السياسي، ولعب الإسلام دورًا مهمًّا في تطور اللغة الأوردية، وفوق ذلك فالحدود بين الهندوس والمسلمين ظلت مرنة للغاية حتىٰ الحكم الاستعماري البريطاني. ثالثًا: إنَّ العلماء وبعض الطرق الصوفية، مثل الطريقة النقشبندية، قد عارضوا وضع الإسلام في إطار محلي وقد وُصلت المسافة الفاصلة بين العلماء والجماهير بفضل أنشطة الطرق الصوفية. رابعًا: نتيجة للإرث الاستعماري أصبحت الحدود المرنة بين المسلمين والهندوس أكثر صلابة، وتضافرت الممارسات والشعائر الهندوسية لخلق هندوسية في عداء مع الإسلام، وقد أسفر هذا البناء الاستعماري لانقسام الهندوس والمسلمين عن نظرية لأمتين، ثم أخيرًا عن تأسيس باكستان، وفي النهاية فحركة ديوباندي وحركة تعليم أليمار شكلت مستقبل الإسلام في شبه القارة. باختصار، فالغرب لم يصبح «آخر» بالنسبة إلىٰ تشكيل هوية الباكستاني أو المسلم، بدلًا من الهوية الهندوسية أو الجماعات الداخلية.

(١) فهمي للإسلام في جنوب شرق آسيا يرجع بشكل كبير إلىٰ الحلقة الدراسية التي كانت في هاواي (١١ ديسمبر ٢٠٠٣م). إسلام آسيا الجنوبية توفيقي وتعددي يحيا في المستوىٰ المعرفي، وهو مدين في تشكله إلىٰ خليط من أنظمة اعتقادية مختلفة. الإسلام في منطقة الملايو مشتمل علىٰ عشر أمم معاصرة، تشترك في حضارة تجارية متأثرة بطريقة السفر عبر البحر لمجموعة عرقية مختلفة، وكان نمط التحول فيها تدريجيًّا من القاعدة إلىٰ القمة عبر سلوكيات وأخلاقيات الالتزام والثقة التي وضعها التجار. أسس الإسلام في هذه المنطقة، وفق قواعد سلوك السلاطين المحليين والعلماء ومجتمعات القرية. وقد أصبح الإسلام مصدرًا للشرعية والهوية وميثاقًا أخلاقيًّا لبيان معنىٰ الحياة =

= الصالحة واستخدمت اللغة الملاوية كلسان مشترك، كلغة جاوىٰ، وقد كتبت الملاوية بالحروف العربية وكانت المدارس الداخلية مركزًا لإنتاج المعرفة الإسلامية ونشرها. كان التجار والعلماء والأسر الملكية يمثلون قلب الشبكات الممتدة المتداخلة للمجتمعات المسلمة، وكانت التمزقات الكبرىٰ في تطور الحضارة الملاوية المسلمة تتمثل في تجربة الاستعمار وتجربة التخلص منه، فقد دمر الاستعمار الهولندي علاقات السلطنات المسلمة وخلق إندونيسيا اليوم، بينما دعم الاحتلال الياباني القومية الإسلامية والقيادة المسلمة خلال النخبة الأرستقراطية ذات التعليم الغربي. استقلال إندونيسيا، كدولة أمة، تم الحصول عليه بنضال وازاه شكل علماني للقومية. وفي ماليزيا بعد الاستقلال، حافظت بريطانيا علىٰ النظام الحاكم السلطوي واحتفظ السلاطين بسلطتهم الرمزية وكذلك بعد الاستقلال، وبسبب هيمنة الصين علىٰ الاقتصاد أصرَّ القادة المسلمون علىٰ مفهوم الإسلام المتنامي، مثل أن يكون الإسلام أداة لحشد الوسائل البشرية والمالية لتنمية اقتصادية. وبالإضافة للأثر الذي تركته أديان ما قبل الإسلام، فهناك مجموعة متنوعة من العوامل تضمنت الموروث الاستعماري والسلطة المهيمنة لاقتصاديات الأقليات غير المسلمة التي قد شكلت الخطاب الإسلامي في المنطقة. الإسلام في منطقة الملاوي علىٰ عكس العرب والفرس لم يصبح أيديولوجية، حتىٰ التأثير الممتد لأموال البترول وتأسيس نظام المدارس الذي أدىٰ إلىٰ تعريب الإسلام في المنطقة. انظر: ناكمورا ميتسوالال، الإسلام والمجتمع المدني في جنوب شرق آسيا، سنغافورة، مؤسسة السلام ساساكا، ٢٠٠١.

Nakamura Mitsuo et al. Islam and Civil Society in Southeast Asia Singapore: Sasakawa Peace Foundation 2001.

(١) الإسلام الأفريقي متشكل من مجموعات من الانقسامات بين القروي والمدني والاستعماري والحديث والأغلبية والأقلية. وفي هذه المجتمعات الأفريقية، حيث الضعف الشديد في قدرة الدولة علىٰ إنفاذ القانون والنظام ومواجهة الحاجات الأساسية لشعبها، يصبح الخطاب الإسلامي أكثر ارتكازًا علىٰ فكرة التشريع =

(المغتربة)[1]، وفهم كل منطقة من هؤلاء للإسلام يتوقف في المقام الأول علىٰ ثقافتها القومية الخاصة وعلىٰ العوامل الاقتصادية والتاريخية المختلفة فيما بينهم، وفي هذا المقال سأعالج باختصار

= الإسلامية كحل لذلك. الإسلام الأفريقي محلي إلىٰ حدٍّ كبير، أي ليست هناك سلطة مركزية؛ فهو خليط من الممارسات الأهلية والمؤسسات، والمسجد هو مركز المجتمع وصلته بالقضايا الإسلامية العالمية، وبالتالي فهو لا يأخذ شكلًا منتظمًا كما هو الحال في الكنيسة الكاثوليكية، وليست لديه علاقات منتظمة بينه وبين المجتمعات المسلمة الأخرىٰ أيضًا، فهو إلىٰ حدٍّ بعيد غير متبلور في شكلٍ ما وليس له تقريبًا بنية واضحة، ولا تزال هوية المسلم بالنسبة إلىٰ أغلب المجتمعات الأفريقية يتعدىٰ معناها الهوية الوطنية أو العرقية في حياة المسلم اليومية، فالإسلام يقدم لهؤلاء المسلمين خريطة لتفسير معنىٰ وجودهم وما يمر عليهم من أحداث. انظر: تشارلت وفريد كوين، الكبرياء والإيمان والخوف في أفريقيا جنوب الصحراء، نيويورك، جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢. وانظر: إيفا إيفير روساند

Charlette and Fred Quinn Pride Faith and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa New York: Oxford University Press 2002; Eva Evers Rosander and David Westerlund eds African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists Athens: Ohio University Press 1997.

ر وديفيد ويستورلند، الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا: المواجهات بين الصوفية والإسلاميين، أثينا، جامعة أوهايو، ١٩٩٧.

(١) سيد زين العابدين كان رائدًا في إبداع دراسة مجتمعات الأقلية المسلمة بتأسيسه معهد شؤون الأقلية المسلمة، ومن إصداراته: «جريدة معهد شؤون الأقلية المسلمة»، وهي الآن «جريدة شؤون الأقلية المسلمة»، انظر أيضًا:

Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar eds Muslim Minorities in the West London: Grey Seal 1995.

المنطقتين الأوليين بينما سأمعن النظر كثيرًا حول تركيا[1].

❍ المنطقة العربية:

تمثل المنطقة العربية أصل الإسلام وماضيه[2]. وفي الوقت نفسه، فاللغة العربية والهوية العربية تنزعان إلىٰ الخلط بين الأصل العرقي والدين، فأنا أعتقد أنَّ العرب المسلمين -أكثر من غيرهم- يخلطون بين ما هو ديني وما هو ثقافي فيما يتصل بتطور اللاهوت والمؤسسات الإسلامية. وقد تأثر فهم الإسلام في البلدان العربية بالاستعمار، وحركات التحرر القومية، والصراع العربي الإسرائيلي، والبترول، ونظام الدولة الريعية، وهي تلك الدولة التي تستمد إيراداتها من تأجير مواردها المحلية لعملاء خارجيين

---

(١) للمزيد عن الإسلام التركي، انظر:

M. Hakan Yavuz Islamic Political Identity in Turkey New York:

Oxford University Press 2003 pp. 273-274; M. Hakan Yavuz and John Esposito eds Turkish

Islam and the Secular State Syracuse: Syracuse University Press 2004.

(٢) في أعمالي الموسعة أقسم العالم العربي إلىٰ ثلاث مناطق: شمال أفريقيا، شبه الجزيرة العربية، الهلال الخصيب. وأدرس دور الإسلام في هذه المناطق.

UNDP Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations New York: United Nations Publication 2002. For more on the UNDP report see Sami E. Baroudi The 2002 Arab. Development Report: Implications for Democracy Middle East Policy Vol. 11 No. 1 2004 . pp. 132-141.

كما هو الحال مع دخول قطاع البترول[١]. ويُعد تأثير الثروة البترولية وتبني سياسة القهر لأنظمة الدول السلطوية -مع حاجة ضئيلة لفرض الضرائب وضعف المسؤولية تجاه مجتمعاتهم المدنية- يُعد هذا من أكثر العوامل ضررًا علىٰ التنمية السياسية في هذه المنطقة. هذا هو الوضع حتىٰ فيما يتعلق بالبلدان الكبيرة مثل مصر وسوريا، وهما ليستا من المنتجين الرئيسين للبترول، لكن مع هذا فهما يعتمدان علىٰ مثل هذه الأجور الريعية كمصدر رئيس لدخل الدولة. وفي هذه المنطقة تكون الدولة أكثر استبدادًا وأكثر قوة من الجماعات الاجتماعية المدنية التي تتشكل منها، ونظرًا للنفوذ الاقتصادي للدولة فقد ارتكز بناؤها علىٰ التعليم الديني، كما خلقت نظامًا بيروقراطيًّا في ظله يفقد العلماء تأثيرهم في المجتمع. وهكذا، ففي غالبية البلدان العربية ظهر ما يعرف بعلماء الدولة. فالدولة، علىٰ سبيل المثال، تعيِّن العلماء الذين يضعون مصالحهم في توافق مع مصالح الدولة، دون النظر إلىٰ مصالح المجتمع نفسه.

والأكثر من ذلك، أنَّ الدولة تنظر إلىٰ طرائق العولمة الجارية بعين العداء والريبة، وتسعىٰ إلىٰ التحكم في تيار المعلومات المتدفق عن طريق مراقبة شبكة الإنترنت ووضع حدود للتواصل

---

(١) H. Mahdavy The Patterns and Problems of Economic Development in Rentier States: The Case of Iran in ed. M. A. Cook Studies in the Economic History of the Middle East New York: Oxford University Press 1970.

بها، وهذا كله يتم من خلال السيطرة والتضييق علىٰ مؤسسات المجتمع المدني. ولأنَّ أغلب المشاريع في الدولة تتم بالتعاقد مع الأجانب؛ فالبلدان العربية لا تستثمر في التعليم الفني أو المهني لمواطنيها، بينما من الممكن أن تعيِّن عددًا كبيرًا من العاملين الأجانب المهرة، وحتىٰ من غير المهرة. أضف إلىٰ ذلك، أنَّ الاقتصاد القائم علىٰ البترول قد أضعف من إيمان كثير من العرب بقيمة العمل الشاق والجاد، ويشارك الشعب في السياسة فقط حين تنخفض أسعار البترول وتذهب الموارد المالية إلىٰ مشروعات الحكومة وأنشطتها، مثل التسليح، أو حينما ترغب الدولة في تقليص الدعم.

○ إيران:

المنطقة الإيرانية هي وريثة حضارة بالغة التطور أعادت تفسير الإسلام بما يتماشىٰ ونموذجها الاجتماعي، وقد أصبحت إيران في القرن السادس عشر دولة شيعية في عهد سافافيد، ومن هنا كانت الرؤية الشيعية للإسلام هي التي تميز إسلام المنطقة الفارسية. وبالإضافة إلىٰ هذه الرؤية الشيعية، فكانت هناك ثقافة مدنية سائدة وبيئة زراعية ونفوذ بريطاني وروسي في القرنين التاسع عشر والعشرين، متبوعًا بنفوذ أمريكي في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، وكذا وفرة البترول في المنطقة؛ كل ذلك قد ساهم في تشكيل الأساس الاجتماعي والسياسي للرؤية الإيرانية للإسلام، وقد أحدث البترول تمزقًا في استقلال الدولة وفسادًا في الحكومة،

بدأ ذلك أولًا علىٰ مستوىٰ فئة الطبقة الحاكمة ثم تلاه فساد الفئة الدينية المتشددة التي أمسكت بالحكم عقب الثورة الإسلامية (سنة ١٩٧٩م). وقد وظفت تلك المنطقة الإسلام حتىٰ يتوافق مع رغباتها، بدلًا من أن تكيّف نفسها حتىٰ تنسجم والنموذج العربي الإسلامي، واستمرت في تكييف الإسلام وإعادة تفسيره وتأويله كي تتمكن من التغلب علىٰ الضغوط والمطالب المدنية داخليًّا وخارجيًّا.

وبرغم التأثير العربي الإسلامي الذي اجتاح فارس، إلا أنَّ المنطقة الفارسية نجحت في أن تحافظ علىٰ ثقافتها الخاصة، وذلك لعدد من الأسباب؛ أولها: أنَّ إيران، قلب بلاد فارس، كانت قبل دخول الإسلام قد اشتملت علىٰ ثقافة راسخة جيدًا ومميزة، وكانت الزرادشتية هي الدين السائد في الدولة والمجتمع، مع وجود أديان أخرىٰ مثل اليهودية والمسيحية شملت هي الأخرىٰ نطاقات واسعة، وعندما دخل الإسلام بلاد فارس في البداية من خلال الفتح العسكري، ثم بعد ذلك عن طريق الانتشار الثقافي والحضاري، استطاع الفارسيون أن يكيّفوه وفقًا لثقافتهم الخاصة ونمط حياتهم.

مكَّنت الإمبراطورية الصفوية حكومتها بإعادة تثبيت السلطة الدينية للمملكة، والصفوية في الأصل هي حركة صوفية إسلامية تركية تحولت إلىٰ المذهب الشيعي واتخذته مذهبًا للدولة، ولقد استوعبت الحركة العديد من الأفكار الزرادشتية مثل النظر إلىٰ التاريخ علىٰ أنَّه صراع بين الخير والشر، ومثل البعد الأخلاقي

للوجود الإنساني والحياة ما بعد الموت، ثنائيات الوجود الإنساني. علاوة علىٰ ذلك، فإنَّ المنهج الشيعي قد شكَّل في الأصل وتكوَّن اعتمادًا علىٰ الذاكرة الجمعية لواقعة كربلاء، حيث عذب الحسين بن علي -وفاطمة- هو وعشيرته، وحيث خلقت تلك الواقعة إيمانًا بأنَّه لن يكون هناك عدل في هذا العالم. وعقب سقوط الدولة الصفوية تلتها سلالة القاجاريين في حكم إيران، حتىٰ سيطرت الأسرة البهلوية علىٰ السلطة في عشرينيات القرن العشرين، ولم تثبت قوة السلالة الكاجارية أبدًا بسبب ضعف إرادتهم وقوتهم المسلحة؛ ولذا كان لدىٰ العديد من الولايات في عهدها درجة كبيرة من الحكم الذاتي، وقد أدىٰ هذا إلىٰ تمزق العديد من تلك الولايات. ورغم ذلك، فقد كان لديهم ثقافة إسلامية عتيدة ومشتركة فيما بينهم، وقد وجدت هذه الثقافة ورسخت بفضل شبكة قوية من عددٍ من رجال الدين انتظموا في شكلٍ هرمي خارج نطاق لسلطة الدولة، وهم الذين تمكَّنوا في أوقات مختلفة من معارضة الدولة والوقوف ضدها.

العامل الرئيس الثاني في الطبيعة الخاصة للإسلام الفارسي التي شكلت ذلك العالم، هو القوىٰ الاستعمارية حيث إنَّ القوىٰ الأوروبية لم تسيطر يومًا علىٰ إيران بصورة مباشرة، وتُعد إيران واحدة من دول الشرق الأوسط القليلة مع اليمن والمملكة العربية السعودية الذين لم يخضعوا أبدًا للاستعمار بصورته المباشرة. وعوضًا عن ذلك، فقد تحالفت تلك القوىٰ مع بعضها البعض في

ظل الأنظمة الملكية القائمة وخلقوا مناطق نفوذ لهم، علاوة علىٰ الصراعات الدائرة علىٰ الموارد وأسلوب الحداثة المزيف الذي قاد إلىٰ عزلة أكثر لعموم الشعب الإيراني وإلىٰ ثقافة إسلامية مبهمة وغامضة مع بداية القرن العشرين.

وفي أوقات متنوعة، كان فقهاء الدين المسلمون والعلماء يعارضون شاه إيران ويقفون ضد الأجانب دفاعًا عن المصالح القومية الإيرانية، وهكذا كانت المصالح القومية الإيرانية تشكل وتدعم داخل إطار من مصطلحات الفقه الإسلامي. وقد وقع انقسام كبير حين حاول القائمون علىٰ الحكم تقويض المصادر المالية للفقهاء، وذلك في إطار إصلاحات للأوقاف والمحاكم في عهد ناصر الدين شاه (١٨٤٨-١٨٩٦م)، وحدث صراع عظيم (سنة ١٨٩١م) عندما منح الشاه امتيازات مطلقة للبريطانيين بشأن أرباح التبغ، فدعم العلماء التجار الإيرانيين وساعدوهم فثار التجار؛ مما دفع الشاه ناصر الدين إلىٰ سحب تلك الامتيازات والتراجع عنها، حتىٰ قدمت الصحافة البريطانية تعليقًا علىٰ هذه الأحداث الشاه ناصر الدين علىٰ أنَّه شاه متنور مثقف وأنَّ رجال الدين متطرفون متعصبون. ومن هنا فقد بدأت المشاعر المناهضة للاستعمار في إيران، ثم انتشرت وامتدت في الشرق الأوسط بمساعدة جمال الدين الأفغاني الذي توفي (سنة ١٨٩٦م) في تركيا، وقد أدت تلك الحركة الإيرانية المناهضة للاستعمار إلىٰ إعلان (دستور ١٩٠٦) الذي يشار إليه أيضًا بدستور (ثورة ١٩٠٦).

خلق (دستور ١٩٠٦) نظامًا ملكيًّا دستوريًّا مقيدًا سلطة الدولة ومعززًا لسلطة رجال الدين، وعقب الحرب العالمية الثانية شهدت إيران صراعًا متصاعدًا بين المملكة (بدعامة بريطانية) وبين رجال الدين وفئة التجار. وفي (عام ١٩٤١م)، خلع الشاه ريزا بواسطة القوىٰ المتحالفة المتعاطفة مع النازي، ووضع ابنه الأكبر البالغ من العمر واحدًا وعشرين عامًا علىٰ العرش مكانه. وازدادت أهمية البترول فطلب كل من بريطانيا والولايات المتحدة مزيدًا من امتيازات البترول، وقد نظر إلىٰ تلك الامتيازات من قبل الكثيرين علىٰ أنها شكل جديد من أشكال الاستعمار، وقد سبب ذلك حالة استياء ورفض شعبي لتلك الامتيازات؛ فطلب محمد مصدق (١٨٨٢-١٩٦٧م)، زعيم القوميين داخل البرلمان، من الشاه أن ينسحب ويلغي هذه الامتيازات، وفي الوقت نفسه قام بتشكيل جبهة وطنية، وفي الأول من مايو (سنة ١٩٥١م)، عقب انتخابه رئيسًا للوزراء، حفَّز مصدق البرلمان علىٰ إصدار قانون بتأميم شركة البترول الإيرانية الإنجليزية وأجبر الخبراء الإنجليز علىٰ مغادرة البلاد، وعندما فشل في الحصول علىٰ دعم بعض الأحزاب المحافظة قدَّم استقالته، ثم تعرضت البلاد لسلسة من الأزمات أدت في النهاية إلىٰ هروب الشاه في أغسطس (سنة ١٩٥٣م). وبعد ذلك بقليل وبمساعدة المخابرات الأمريكية، تم الإطاحة بحكومة مصدق؛ مما قاد إلىٰ عودة الشاه من منفاه القصير في أوروبا، وفوق هذا فقد تم اعتقال مصدق ومحاكمته.

لم تتمكن القوىٰ الأوروبية أبدًا من فرض سيطرة مباشرة علىٰ إيران. وعوضًا عن ذلك، فقد تحالفت مع بعضها البعض مع النظام الملكي القائم وخلقوا مناطق نفوذ خاصة بهم، وقد أضعف هذا إلىٰ حدٍّ بعيد الإيمان بالنظام الملكي وزاد من معارضة الاستعمار. علاوة علىٰ الصراع حول الموارد والصراع السياسي والتدخلات الخارجية، استمر ذلك ليخلق في النهاية غموضًا للثقافة الإيرانية الإسلامية خلال الحرب الباردة، وغضب الكثيرون من الشاه ليس فقط لمحاولته كسب تأييد الولايات المتحدة وإسرائيل وبريطانيا؛ وإنما كذلك لاعتماده الكبير علىٰ السافاك (البوليس السري الأمريكي الخاص به)، وقد ساهم ظهور ما نظر إليه علىٰ أنَّه ثقافة مادية مستغرقة في عشق الماكينة والغرب في غضب كثير من المحافظين، وكانت ثورة فقراء المدينة الجديدة والقرويين الذين تشردوا كنتيجة للتوسع الصناعي، وعدم كفاية إصلاحات الأرض، وإحباطات المطالب المناهضة للاستبداد من قبل الطبقة المتعلمة المتوسطة العريضة؛ كل ذلك قد شكل الأساس لجبهة موحدة تحت راية وقيادة إسلامية «آية الله الخميني»، التي أخيرًا اجتاحت الشوارع وأدت إلىٰ سقوط الشاه (سنة ١٩٧٩م).

○ تركيا:

«لا بدَّ وأن نقبل بحقيقة أنَّ هناك طريقًا محددًا لأن تكون مسلمًا، وهو الذي يعكس الفهم التركي والممارسات التركية في

تلك المنطقة التي امتدت من آسيا الوسطىٰ وحتىٰ البلقان»[١].

أحمد أوكاك يشير إلىٰ ذلك الطريق علىٰ أنَّه الإسلام التركي، وأنَّ هذا الإسلام يختلف عن الفارسي والعربي لتوليده معايير ثقافية وأنماطًا للتفكير متعلقة بالدين والإيمان والحياة الشخصية وممارسة الشعائر والأعياد الدينية، مشتملة علىٰ كل ألوان الطيف من التقاليد الاجتماعية إلىٰ العادات الشخصية وتأويلات المبادئ الإسلامية[٢].

ورغم أنَّ مصطلح الإسلام التركي يشير إلىٰ إنتاج المعرفة الدينية في سياق محلي وإلىٰ همومه الخاصة، فقد ترجمته بالإسلام التركي؛ نظرًا لأنَّ مصطلحي «الأسلمة» أو «التأسلم» لن يتضمنا في معناهما الرؤية الإقليمية للإسلام، والكتَّاب الأتراك يستخدمون مصطلح إسلام تركيا لكن هذا يحمل إيحاءً هامشيًّا عرقيًّا، وكذلك من الممكن أن يؤول علىٰ أنَّه يحمل في طياته رفضًا لشمولية الإسلام. وأنا لا أعني بالإسلام التركي مشروع كمال أتاتورك لتأميم الإسلام ورفض شمولية وعالمية رسالة القرآن والحديث النبوي، ولكني أعني عملية إعادة إنتاج المعرفة الدينية والوعي الديني وانعكاس ذلك علىٰ الحياة اليومية لهؤلاء الذين نشأوا وتربوا

---

(١) Ahmet Y. Ocak Türk Sufiligîne Bakis,lar (Approaches to Turkish Sufi Orders) Istanbul: Iletis8im 1996 p. 79.

(٢) Ibid. Ocak 'Türk Müslümanlîgî: Coözüm bekleyen Tarihsel ve Aktuel Kimlik Problemi' ('Turkish Islam: Historical and Contemporary Identity Problem) Türkiye Günlügîu) (Turkey's Agenda) April 1995 pp. 34-40.

في بيئة تركية، ومرة أخرىٰ أكرر أنَّ مصطلح الإسلام التركي لا علاقة له باتخاذ مواقف ما تجاه العقائد والمذاهب الإسلامية، وإنما هو يتعلق بالإسلاميات وذلك بوضع المبادئ العالمية للإسلام كي تعمل وتتفاعل فيما يتصل ببناء المؤسسات والأفكار والممارسات والفنون والأخلاقيات لإقليم ما بعينه، فهي طريقة خاصة لخلق وصناعة أسلوب المرء الخاص في إسلامه، وبالتالي فالإسلام التركي أو الإيراني أو العربي يتضمن أساليب دينية اجتماعية متعلقة بالوعي المتوقف علىٰ زمان ومكان مجتمع معين.

ومع أنَّ العلماء الأتراك متفقون حول طبيعة تلك الرؤية المحلية والخاصة بالإسلام في تركيا، فهم يختلفون حول كيفية صياغة هذا الإسلام المحلي(١). بعض العلماء يفضلون صياغة «الإسلام التركي» أو «إسلام تركيا» في مقابل «المسلمون الأتراك» و«مسلمو تركيا»(٢). ويزعم نور عالم الاجتماع التركي البارز أنَّه

---

(١) Mustafa Aslan Türk Popüler Dindarlig? Üzerine Bir Aratsrma: Corum örnegî' ('A Study of Turkish Popular Religiousity: The Case of Corum') unpublished PhD dissertation Erciyes University Kayseri Turkey 2002.

(٢) بالاستفادة من كتابات يحيىٰ كمال وسيد باسار، طورت مفهوم «الإسلام التركي» علىٰ أساس تأثير فهم اليسوية والحنفية والماتريدية للإسلام. سيد باسار ويحيىٰ كمال

Yahya Kemal'de Türk Müslümanlîgî: Yahya Kemal'e göre Türk kimligî ve görüslerinin kamuoyundaki yansmalar (Turkish Islam in the Writings of Yahya Kemal) Istanbul: Seyran 1998.

لرؤية نقدية للتأسلم التركي أو الإسلام التركي، انظر: =

لأسباب تاريخية شكَّل المسلمون في تركيا نسخة أكثر إقليمية من الإسلام، التي اختلطت بيُسر مع الأوضاع المحلية[١]. ويعتقد محمد أيدن، أستاذ اللاهوت ووزير الدولة في تركيا الآن، أنَّه من الممكن تطوير ورفع شأن الإسلام التركي إذا ما طوَّر المفكرون والمثقفون مداخل جديدة لدراسة الإسلام وفهمه، وهذا عبر دمج حكمة المتصوفة مع الخبرات التاريخية لتركيا الحديثة، وهذا التناول الجديد لديه بالفعل أسس ثقافية راسخة في تركيا، وهو يهدف إلىٰ إعادة تفسير النص القرآني بقصد فهم العالم المعاصر. باختصار، فأيدن يرىٰ إمكانية إبداع جديد في تركيا[٢].

قصة الإسلام التركي هي مثال لوضع التعاليم العالمية في إطار محلي، عبر ممارسات الجماعات الصوفية، كنتيجة لهذه المحلية

= Haftaya Bakis (Weekly Glance) 13 September 1998;
Hilmi Yavuz 'Türk Müslümanligî I-IV' ('Turkish Islam I-IV') Zaman Vol. 24 31 January 1999.

ولمزيد من النظرات النقدية للإسلام التركي، انظر: Rusen Cakîr's interview with Ismail Kara Milliyet 9 September 1998. Nur Vergin prefers 'Muslimness of Turkey' ('Türkiye Mü slümanligî') over 'Turkish Islam' (see 'Türkiye Müslümanlîgî ve sözde Türk Îslam' ('Turkish Perceptions of Islam and so-called Turkish Islam (Yeni Yu) zyil 6 September 1998.

(١) Nur Vergin Türkiye'ye Tanîk Olmak (Witnessing Turkey) Istanbul: Sabah 1998 pp. 263-271.

(٢) Mehmet Ayd'n 'Türk Müslümanlîgî ('Turkish Islam) in Islam'in Evrenselligî (Universalism of Islam) Istanbul: Ufuk 2000 pp. 67-74.

يستطيع المرء تعيين العديد من العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الرئيسة التي ساعدت، واستمرت تساعد، في تشكيل فهم مميز في تركيا للهوية الإسلامية ومنبعها في العالم الإسلامي من خلال تقديم نموذج أكثر نجاحًا لتركيب ديني سياسي. هناك أصلان فكريان للإسلام التركي: أحمد اليسوي[١] (المصدر الرئيس الفكري للإسلام الابتداعي)، وأبو منصور الماتريدي (الإسلام التقليدي)[٢]. هذان الاثنان قد لعبا أدوارًا رئيسة في وضع الإيمان

---

(١) أحمد اليسوي المتوفىٰ (سنة ١١٦٦م)، مؤسس الطريقة اليسوية، أصبح مؤثرًا للغاية لدىٰ قبيلتي كبرجستان وكازخستان بإعادة تفسيره للإسلام ليستوعب أساليب الحياة المحلية، ولم يسعَ لإنكار العادات والتقاليد القديمة؛ وإنما استخدمها لنشر تعاليم الدين وتعليمه، وقد جمعت تعاليمه من قبل أتباعه في كتاب عرف بـ «ديوان الحكمة» الذي يعد واحدًا من الأعمال الأدبية الأولىٰ في تركيا، وهذا العمل كان له بالغ التأثير في الشاعر الأناضولي يونس إمرا، ومع معرفة اليسوي بالعربية والفارسية إلا أنَّه كتب هذا العمل باللهجة المحلية التركية حتىٰ يتواصل مع شعب هذه المنطقة، وينظر كثير من أتراك آسيا الوسطىٰ إلىٰ تعاليم أحمد اليسوي علىٰ أنها جزء من التقاليد التركية المشتركة، ويُعد أحمد اليسوي الأصل الفكري للطرق الكوبريفية والنقشبندية والباكتشية في الأناضول، وهكذا كان تناول اليسوي المحلي للإسلام هو المظهر السائد للإسلام في تركيا.

(٢) Wilfred Madelung 'The Spread of Maturidism and the Turks' in Religious Schools and Sects in Medival Islam London: Variorum Reprints 1985; Maturidi (d. 944)

٩٤٤ أتىٰ من قرية ماتريد شمال غرب سمرقند، ثاني أكبر مركز حضاري في أوزبكستان. أفضل طريقة لفهم العقيدة الماتريدية هي وضعها في مقابلة عقيدة المعتزلة والأشاعرة ورؤيتهم لدور العقل في تحقيق وتنمية الإيمان الديني، فبينما تزعم =

الشمولي داخل إطار محلي ونشر المفاهيم التركية المحلية تلك من خلال التعاليم الإسلامية[١]. واتسمت العلاقة بين الإسلام التقليدي (المحافظ) متمثلًا بشكل أساسي في العلماء وبعض الطرق الصوفية، والإسلام الابتداعي (التجديدي) بالتنافس والتشاحن. وقد حقق التصور التركي للدين كماله في قصائد يونس إمرا[٢].

= المدرسة الأشعرية أنَّ معرفة الله تأتي عن طريق وحي الأنبياء تدَّعي الماتريدية أنَّ معرفة وجود الله من الممكن الوصول إليها بالعقل وحده، وكذلك فإنَّ المدارس الثلاث مختلفة حول طبيعة العلاقة بين الحرية الإنسانية والقدر الإلهي، الماتردية تعتقد أنَّه بالرغم من أنَّ الجنس البشري يتمتع بإرادة حرة فإنَّ الله مع هذا يبقىٰ لديه القوة جميعًا والسيطرة الكاملة علىٰ سجل الإنسانية، فلدىٰ الإنسان قدرة علىٰ تمييز الخير والشر وهذا يعني أنَّ الإنسان مسؤول عن ما يفعله من خير أو شر. والمسألة الكبرىٰ الثالثة تتعلق بصفات الله، فالأشاعرة يقولون بأنَّ ما يتحدث به القرآن عن صفات الله لا بدَّ من أن يقبل بشكلٍ لائق حتىٰ وإن لم نستطع فهم بعض الآيات المتعلقة به بدقة.

Mustafa Ceric Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur

al-Maturidi (ca. 235/850-333/944) Kuala Lumpur: Istak 1995.

وقد كتب أحمد اليسوي كتابين: i Hikmet (Book of Wisdom) and-Divan Malakat-i Erbain (Forty Poems); see Fuat Köprü lü Türk Edebiyatnn Ilk Mutasavvîflarî (Early Sufis in Turkish Literature) Ankara: D. I. B Yayinevi 1984 pp. 14-20.

(١) O. L. Barkan Istila Devrinin Kolonizator Türk Dervis8leri ve Zaviyeler' ('Colonialist Turkish Sufis') Vakîflar Dergisi (Journal of Foundations) Vol. 2 1974 pp. 279-304

(٢) Abdulbaki Gölpinarli Yunus Emre Istanbul: Hasmet Matbaasi 1973; Talat S. Halman ed. Yunus Emre and his Mystical Poetry Bloomington: Turkish Studies 1981.

وبسبب دمج المداخل الدينية والفلسفية مع السمات الباطنية، استطاع التصوف الإسلامي أن يمنع الثقافة التركية من الضياع داخل الدين الإسلامي، كما أعطىٰ الفرصة لتشكيل نطاق خاص للإسلام التركي. وبعبارة أخرىٰ، فعن طريق تشرب الثقافة التركية للإسلام استطاعت الطرق الصوفية أن تبدع الإسلام التركي.

❍ التصوف:

رغم أنَّ الفاتحين العرب قد أتوا بالإسلام للمنطقة في القرن الثامن، فأساليب الحوار والبناء الثقافي الاجتماعي للمنطقة قد خلقت إسلامًا تركيًّا ذا طبيعة خاصة. كان الأتراك بَدْوًا رحَّلًا دانوا بالشامانية كاعتقاد سائد بينهم، تمتع سامان وكام زعيما للشامانية بكاريزما أسطورية بين الأتراك، وقد اعتنقا الإسلام وأصبحا درويشين صوفيين، وقد سماهما الأتراك «بابا» و«أتا»[١]. وجسد الاثنان الدين القديم وأصبحا ممثلي حركة التأسلم في وسط آسيا[٢]. وقد طبع الدين الجديد بطابع خاص بسبب انتشاره بين

---

(١) Osman Türer Türk Dünyasînda Islam in Yayîlmasî ve Muhafazasînda Tasavvuf ve Tarikatler' ('The Role of Sufi Orders in the Spread of Islam') Yeni Dergi (New Journal) Vol. 15 1997. pp. 174-181; Köprülü Türk Edebiyatinda ilk Mutasavviflar (Early Sufis in Turkish Literature) op. cit.

(٢) بين القرن السادس عشر والتاسع عشر عندما ضعفت دول الإمارات الإسلامية، أصبح الإسلام هو الرابط بين المجتمع المدني والعاصمة الاجتماعية، وهذا الرباط قد أعيد في مرحلة القومية في القرن التاسع عشر، وأصبحت الطرق الصوفية هي المؤسسات الكبرىٰ للتآلف بين الثقافة المحلية ومعايير الإسلام العالمية. كانت الطرق الصوفية =

العامة والتوفيق الذي جرىٰ بينه وبين العادات القديمة. والإسلام كدين جديد قد اعتبر جزءًا من الثقافة الوطنية، بسبب قدرته علىٰ تعزيز الجوانب المهمَّة الشامانية القديمة والبناء عليها[1]. وهذا التعايش بين ثقافات وأديان مختلفة في المنطقة قد ساعد علىٰ إنتاج أربع طرق صوفية رئيسة (اليسوية، المولوية، البيكتاشية، النقشبندية): بهاء الدين النقشبندي، أحمد اليسوي، ساري سالتوك، حاجي بيكتاشي ولي؛ فهؤلاء الأربعة قد أسسوا حجر الأساس الفكري للإسلام الصوفي في تركيا.

العامل الأول الذي يعيننا علىٰ تعيين الفهم التركي للإسلام ويجعله متفردًا، هو قدرة النهج الصوفي علىٰ البقاء؛ حيث ثبت قاعدته ونجح في أن يغدو القوة السائدة، برغم وجود عوامل

= أيضًا مركزًا لإحياء الدين الأصولي، وهو ما يعرف بـ (fadidism) في روسيا والعالم التركي، الذي سيؤثر بصورة كبيرة في القومية التركية. لمواجهة الغزو الاستعماري من النخبة، سعت الحركة الجديدة لبناء الهوية التركية من خلال إعادة رسم صورة الإسلام الحديث. ولعبت حركة التجديد دورًا رئيسًا في توحيد الهويات القومية. باختصار، فإنَّ تركستان والهويات المحلية قد أعيد رسم صورتهما داخل النطاق الروحي للإسلام. وقد استخدمت الهويات التركية والإسلامية بشكل تبادلي، وهكذا تباعًا كان لهم الدور الأساسي في تشكيل الهويات القومية لبلدان آسيا الوسطىٰ الجديدة، وبذلك قد لعبت الشبكات الدينية دورًا فعالًا في العلاقات التركية مع آسيا الوسطىٰ.

(١) M. M. Blazer ed. Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia Armonk NY: M. E. Sharpe 1990.

مختلفة عملت علىٰ كسر شوكته أو القضاء عليه[١]. تركيا التي تعايش فيها أناس من ثقافات متباينة، بدأت باندماج متعدد من شامانية عشائر البدو والبوذية في آسيا الوسطىٰ[٢]. وقد أقرَّ التصوف التركي قراءة شاملة وعميقة للدين، وكان المشاهير من المتصوفة مثل جلال الدين الرومي ويونس إمرا وحاجي بيكتاشي[٣] دومًا ما يعلنون أنَّ عادات الدين وشعائره تعين علىٰ معرفته أكثر من

---

(١) Hilmi Ziyaü lken Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi (Religio-social History of Anatolia) Ankara: Kalan Yayinlari 2003.

. . وهذا الكتاب يحتوي علىٰ سلسلة من المقالات، منها مقالات عن الأديان التركية قبل الإسلام، وعملية الأسلمة في آسيا الوسطىٰ والأناضول.

lken Türk Tefekkürü Tarihi (History of Turkish Ideas) Istanbul: Yapi Kredi Yayilari 2004; Ahmet Yasar Ocak 'Islam in the Ottoman Empire: A Sociological Framework for a New Interpretation' International Journal of Turkish Studies Vol. 8 Nos 1-2 2003 pp. 183-197.

(٢) الكالاندارية واحدة من الطرق الصوفية المبتدعة، استندت علىٰ المذهب الملامي الذي استوحي من النسك البوذية والتصوف المسيحي

A. Golpinarli Melamilik ve Melamiler Istanbul: unknown publisher 1931.

(٣) حاجي بيكتاش ولي (١٢٤٨-١٣٣٧م) الصوفي المتحضر الذي عاش في وسط الأناضول، وكان له أثر كبير في فهم الإسلام والثقافات في الأناضول. في كتابات «ولي» الإنسان هو المركز فيما يتعلق بنقاء المشاعر والعطف بين الناس، وكان دائمًا يؤكد علىٰ قوة الأعمال الصالحة وقدرتها علىٰ تحول الأرواح الإنسانية ورقيها، وكان يدعو الجميع لأن يحكموا ويضبطوا أفعالهم ولسانهم ورغباتهم من أجل خلق بيئة إنسانية نقية. علاوة علىٰ ذلك، فهو يؤكد علىٰ دور المعرفة (العلم) والأخلاق في فهم طبيعة المخلوقات والكون والإنسان.

التمذهب[١]. وبسماحة جلال الدين الرومي، وعشق يونس إمرا، وتفكر وتبصر البيكتاشي؛ يتبيَّن لنا الإسلام التركي بشكل كبير.

حين الوصول إلىٰ الأناضول انتظمت تجمعات الرحَّل التركية في جماعات من المحاربين عرفوا بـ «الغزاة» وتحت قيادة «البابات» الصوفيين بدأ تحول المشهد في الأناضول. بعض من هؤلاء «الغزاة» أصبحوا مستوطنين وأبدعوا في النهاية شكلًا من الإسلام أكثر محافظة وذا طابع مميز، وجرت علاقة دعم مشتركة بين عمليات الاستيطان والأسلمة؛ فبعض هؤلاء البدو الذين قادوا حياة الاستيطان استطاعوا، نظرًا لإدراكهم للعادات الدينية المختلفة ومحافظتهم علىٰ جوانب من مذهبهم الشاماني القديم، أن يدمجوا المعتقدات المختلفة داخل إطار إسلامي، مشكلين في النهاية المذهب العلاهي للإسلام التركي[٢].

---

(١) Ûlken Türk Tefekkürü op. cit. p. 203.

(٢) العلاهي بدلًا من الالتصاق المتزمت بالشريعة، فهو ينشئ فهمًا إنسانيًا للإسلام من خلال التزام الطاعة لمجموعة من المعايير الأخلاقية الأساسية والعيش وفقًا للمعنىٰ الداخلي العميق للإسلام بدلًا من التعلق بممارسة الشعائر الظاهرية، ونظرًا إلىٰ جذوره في التقاليد الثقافية الشفوية فالعلاهي يضفي الذاتية والخلود علىٰ هذا الأسلوب الأخلاقي، وينشره عبر القصص والقصائد والأساطير وبخاصة الأغاني. انظر:

M. Hakan Yavuz 'Degîisîim Sürecindeki Alevi Kimligi: Die alewitische Identitat in VeranderungsprozeB' ('Alevi Identity in Change') Aleviler: Identitat und Geschichte 1 Hamburg: Deutsche-Orient Institute 2000 pp. 75-95.

وفقًا لـ «أولكان»، العالم البارز في التاريخ الفكري الإسلامي لتركيا، فالتصوف التركي يتميز عن التصوف الإيراني بأنَّه يعتمد أكثر علىٰ الأخلاق عبر فهم بشري للدين[1] . ويلاحظ المرء آثار المفهوم الخالد للدين كرحلة إنسانية مشتركة لفهم الاختلاف الإنساني والاحتفال به. وضع الإسلام في تركيا ينتهج طرائقه من زيارة المساجد والزكاة والأعياد، ويبدو هذا أكثر تشابهًا بمسيحية البلقان من الوهابية السعودية أو الشيعة في إيران. الإسلام التركي هو شكل من الإسلام الصوفي، يتمتع بشبكات اتصال عميقة ويعمل علىٰ نقل تيار من الأفكار والممارسات والقيادات للمساعدة في ربط الرؤىٰ المحلية للإسلام مع النسخة العالمية للإسلام. في التصوف الإسلامي هناك نفس داخل نفس، ويحث المسلمون علىٰ تهذيب تلك النفس الأخرىٰ التي هي داخل النفس عبر معركة الزهد، وهذا يقتضي الجهاد الأكبر (ضبط رغبات النفس ومشاعرها). وهكذا فليس هناك ما يدعو إلىٰ وجود نفس خارجية لبناء الهوية، فالفهم الصوفي للهوية الإسلامية هو فهم لا يحتاج إلىٰ آخر، والتصوف بفلسفته الداخلية يتمتع باستقلال قوي للهوية عن الآخر، فهو لا يعرف نفسه بما يختلف به عن الآخر؛ وإنما بالأحرىٰ بالتشابه والتجانس بينه وبين كل مخلوقات الله.

وبدافع من الضرورة، فقد أقرَّ المسلمون الأتراك الأوائل

---

(١) lken Türk Tefekkürü op. cit. p. 204.

واعتنقوا تقاليد ما قبل الإسلام وضموها إلىٰ عاداتهم الباطنية الخاصة، ولم يكن للقوانين الإسلامية (الشريعة) ومفهوم استخدام العنف خارجيًّا وشنّ الحرب علىٰ الكافرين وجودٌ بارز بينهم، وإنما بانتشار الإسلام داخل العالم التركي متأثرًا بالتصوف الفارسي سعىٰ إلىٰ تأسيس قاسم مشترك بينه وبين الممارسات الدينية الوطنية. ورغم المحاولات التي لا حصر لها للقضاء عليه، فقد استطاع التصوف أن يبقىٰ حيًّا في تركيا كمؤسسة باطنية لإنعاش الفكر وكنمط بديل للتفكير عبر الأجيال، ولقد ازدهر خلال الحقبة السلجوقية ثم لعب دورًا بناءً في خلق الثقافة العثمانية التركية. وبالرغم من محاولات نظام كمال أتاتورك للقضاء علىٰ الأفكار والممارسات الصوفية، إلا أنَّ التصوف استمر عبر عدد من التحولات الكبرىٰ.

وفي الواقع، كانت الشبكات الصوفية وفقًا لـ «سيرنف ماردين» تمثل مسار التحول بين الثقافة الرسمية الرفيعة وثقافة الابتداع الشعبية للمجتمع العثماني، واستطاعت تشكيل هوية معارضة ضد طغيان الدولة. وبين تلك الشبكات الصوفية كانت الطريقة النقشبندية التي تمكنت من وضع متنفس للتعبير الديني، وبفعلها ذلك نجحت في عرقلة التطرف الديني الذي ربما كان موجودًا بطريقة أو بأخرىٰ، فأصبح التصوف درعًا للمجتمع وركيزة أساسية للإسلام المدني المتحضر، فنشطت القواعد الصوفية تلك في بناء المجتمع من خلال التعليم والخدمات الاجتماعية، فعملت كمراكز أخلاقية

للمجتمع تعلمه الصواب والخطأ، وتساهم في وضع الإسلام في إطار مؤسسي كدستور للمجتمع يتعرف من خلاله إلىٰ معنىٰ الحياة الطيبة. وبهذا النهج تكوَّن نظام للأخلاق من المثل العلاهية والبيكتاشية، التي عينت أساليب معيارية ما زالت موجودة في المجتمع التركي. وفي أثناء اضطهاد الحكومة في الفترة (من ١٩٢٠ إلىٰ ١٩٣٠م)، دفعت الطرق الصوفية للتحول من الفقه الإسلامي المتمركز حول التكايا إلىٰ الفقه الإسلامي المنطلق من النص، ونتج عن ذلك أنَّ الإسلام المطبوع أو إسلام النص هو النهج الذي ساد في تركيا.

○ الإسلام الحدودي:

الإسلام في تركيا دائم التطور كنتيجة للتوتر القائم بين المبتدعين والمحافظين وتفسيراتهم للإسلام. وعلاوة علىٰ ذلك، فبسبب سياسة التوسع العثمانية التي كان لها مسوغ من الأسس الإسلامية؛ فقد أبانت فكرة الحدود أيضًا عن سعي الدولة للأمان وعن سلطة سياسية مستقرة، وهذا البحث عن الاستقرار السياسي والأمن ساعد في خلق ثقافة ترتكز علىٰ الدولة وعلىٰ الدين، وهكذا يرىٰ الإسلام التركي أن وجود الدولة والمحافظة عليها أداة حيوية لوجود الإسلام والمجتمع المسلم. أصبح العلماء خادمين للدولة بكونهم جزءًا من جهاز الدولة البيروقراطي، وقد شغلوا مناصب كقضاة ومعلمين وأئمة مساجد في الإمبراطورية العثمانية، وكذلك في تركيا الجمهورية فكان العلماء والدولة في علاقة تكافلية لشرعية

الدولة وشرعية ما تتخذه من وسائل وما تعتمده من موارد (ومع ذلك، فكان للطرق الصوفية المبتدعة علاقة تقابلية غامضة مع الدولة). وعلىٰ الرغم من عدم وجود رجال دين رسميين للإسلام السني، فقد عمل العلماء العثمانيون كطائفة لديها وعي محدد للهوية والمصالح المشتركة، وقد ظلوا مخلصين للدولة طالما استفادوا من ذلك الإخلاص، وتجلت مركزية الدولة كنتيجة لترسيخ السلطة المركزية والتغلغل الاستعماري في القرن التاسع عشر، ولم يكن صعبًا علىٰ الإسلام التركي أن يوحِّد صفوفه ويتحالف مع القومية طالما كان الهدف هو حماية الدولة، وبسبب الأوضاع الحدودية فقد شكلت سلطة الدولة والقوة الأمنية الثقافة السياسية التركية. وعلىٰ عكس كثير من البلدان الإسلامية الأخرىٰ، فلم ترفع الدولة التركية من شأن الرموز الإسلامية ولا سيطرت عليها أي سلطة دينية مستقلة.

تاريخيًّا، كان الحل التركي لأي صراع محتمل مع القوىٰ الدينية هو دمج واتحاد وضبط كل جانب من جوانب الحياة الدينية، ففي إيران مثلًا استطاع العلماء المستقلون ماليًّا عن الدولة أن يمارسوا قدرًا كبيرًا من السيطرة والسلطة علىٰ الدولة، أما في تركيا فكان العلماء مندمجين بشكل مباشر كجزء من هيئة الدولة ونظامها، فكل الأموال والدعم يأتي من الحكومة وتمارس الحكومة سلطة مطلقة في ذلك، وتتبع تركيا الحديثة اليوم فلسفة الاستيعاب والتوفيق حتىٰ تحافظ علىٰ سيطرتها.

حتىٰ وقت متأخر، تمكنت شبكات الطرق الصوفية ورئاسة الشؤون الدينية (ديانت) التركية من منع اختراق «الإسلام الدخيل» من مصر وباكستان، ويعني الإسلام الدخيل تلك الأشكال المختلفة من الإسلام السياسي التي تكونت استجابة لأوضاع تلك المجتمعات وظروفها التي نشأت فيها، وبالتالي فإنَّ تفتُّت السلطة الدينية لم يحدث في تركيا كما حدث في أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي، ففي المنطقة العربية والإيرانية استهدف المفكرون المسلمون الشباب واستطاعوا بنجاح أن يتحدّوا علماء السلطة، وهذا ما لم يحدث أبدًا في تركيا. وبسبب وجود رئاسة الشؤون الدينية (ديانت)، ونظرًا لدور الطرق الصوفية؛ لم ينتج الإسلام التركي مفكرين ثوريين (راديكاليين) أمثال حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلىٰ المودودي أو علي شريعتي، فلم يكن المثقفون الأتراك من بين العلماء أو المهندسين أو الأطباء كما هو الحال غالبًا في بلدان إسلامية مثل مصر وباكستان، وإنما هم في الغالب كتَّاب وأدباء وشعراء وفنانون. وهكذا فمع أنهم قد أتوا برؤىٰ إسلامية جديدة، لكنهم شكلوا في النهاية جزءًا متكاملًا مع المساحات العامة الأدبية الممتدة، وهؤلاء الكتَّاب لم يقصدوا التعليم أو الوعظ من خلال كتاباتهم بل كانوا في الواقع يميلون إلىٰ الأسلوب الروائي، كما كانوا انتقائيين فيما يتعلق بمصادرهم وانفتاحهم علىٰ وجهات النظر المختلفة[١].

---

(١) Yavuz Islamic Political Identity op. cit. p. 273.

❍ (بوتقة الانصهار) والإسلام كتجانس عرقي:

دراويش خراسان الإيرانيون المعروفون بـ (alp erenler)، قد انتقلوا إلىٰ الأناضول وأسسوا عددًا من التكايا. ومع بداية القرن الرابع عشر، أصبحت هذه الجماعات الصوفية المبتدعة هي أصول «التترك» وبناة العرق التركي، وقد نشروا الإسلام بين رجال القبائل الترك المهاجرين مؤخرًا، ثم في مرحلة لاحقة بين السكان المسيحيين في الأناضول، وكذلك في البلقان[١]. وكانت البيكتاشية واحدة من المجموعات التي وعت الثقافة التركية خلال الفترة العثمانية، وقد أنتجت فترات التوسع العثماني تطورًا مستمرًا للمثل العليا، ودفعت الدولة العثمانية التوسعية إلىٰ احتضان المسيحيين والجماعات الأخرىٰ والتعايش معهم، وكذا دفع ممثلو الإسلام التقليدي والإسلام الصوفي إلىٰ أن يواجهوا خلافاتهم وأن يصبُّوها

---

(١) S. Faroqhi 'Bektashis: A Report on Current Research' in eds A. Popovic and G. Veinstein

Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach Istanbul:

ISIS 1995 pp. 9-28; O. L. Barkan 'Osmanli Imparatorlugunda Bir Iskan ve Kolonizasyon

Metodu Olarak Sürgünler' ('Deportation: A Method of Settlement and Colonization in the Ottoman Empire') Istanbul Universitesi Iktisat Fakultesi Mecmuasi (Journal of the Faculty of Economics of Istanbul University) Vol. 11 Nos 1-4 1949-1950 pp. 524-568.

في قالبٍ جديد حتىٰ يستطيعا أن يعيشا في تآلفٍ جنبًا إلىٰ جنب، وهذا النهج من التعددية سمح بوجود نموذج مدني اجتماعي شمولي أكثر مثل النظام «الملي»، وهو نوع من الفيدرالية الدينية. تركيا الإسلامية إذن كانت هي بوتقة الانصهار التي انصهر بداخلها مجموعات دينية وعرقية متعددة، من كرد وكروات وقبائل آسيوية وبوذيين ومسيحيين وبيكتاشيين ومجموعات أخرىٰ عبر سنوات من التفاعل والاختلاط لطفت وألانت تلك العلاقات بين هؤلاء المجموعات، وبرز الإسلام كقوة موحدة أكثر منه مصدرًا للانقسام.

خدم الإسلام في تركيا كبوتقة انصهار جمع فيها المجموعات العرقية المختلفة، وخلال حرب الاستقلال استطاع الإسلام أن يوحِّد صفوف المجموعات المختلفة لمواجهة القوات المحتلة، فقد كان يمثِّل هوية جامعة للمقاومة ضد قوات الاحتلال، ونظرًا لدور الإسلام التأسيسي في بناء الهوية التركية؛ فلم تنجح الدولة أبدًا في إبعاد الإسلام عن نطاقات الجدل حول الهوية، وقد أدت تلك العلاقة التكاملية بين الإسلام والقومية التركية إلىٰ جعل الإسلام قاعدة أساسية للهوية التركية، وعندما اضطهد الإسلام ودفع به خارج الميدان العام خلال العقود الثلاثة الأولىٰ من برنامج كمال أتاتورك العلماني، أصبحت القومية إذن هي الموطن الوحيد الذي اتخذه كثير من المفكرين الأتراك ملاذًا لهم. ولقد ترك الإحياء القومي للأيديولوجية الإسلامية آثارًا في الحركات الإسلامية،

بوضعها في إطار قومي والاستفادة منها في الأنشطة المضادة للشيوعية؛ بل وحتىٰ في بعض جوانب البرنامج العلماني لكمال أتاتورك، وقد عزَّز كل من ناصيب فازل ونورتين توبكو وسيزاي كاراكوك فكرة الإسلام التركي، وظل كل من الهوية الإسلامية والتركية يتبادل كل منهما مكان الآخر علىٰ المستوىٰ التأسيسي في كتابات هؤلاء الكتَّاب، حتىٰ إنَّ سعيد النورسي قد ألقىٰ الضوء علىٰ الجوانب الإيجابية للقومية التركية ودعا لها طالما استطعنا أن نستفيد منها في خدمة الإسلام.

❍ افتقاد الإرث الاستعماري:

لم تستعمر تركيا أبدًا في وقت قوة الإمبراطورية العثمانية السالفة؛ ولذلك لم تصبح أوروبا يومًا «آخر» في نسيج الهوية التركية، إلا أنَّ هذا النسيج قد اشتمل علىٰ «آخر» فيما بعد الإمبراطورية، وكان هذا الآخر دائمًا هو روسيا الشيوعية الاستعمارية، وأيَّد المسلمون الأتراك دخول تركيا الناتو ومؤسسات أوروبية أخرىٰ كاحتياط أمني تجاه التوسع الروسي والحرب الباردة، بل ودعموا اندماج تركيا مع أوروبا بصورة إيجابية، وعندما قويت شوكة الحركة الشيوعية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي استخدمت الدولة الجماعات الإسلامية كترياق للأفكار والأنشطة اليسارية، ونشأ قبل فترة الحرب الباردة صدام بين الهوية العلمانية والهوية الإسلامية. رغم هذا، فكل من الإسلاميين والعلمانيين قد أيدوا انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي،

فتجربة العمالة التركية في الغرب كانت أفضل إلىٰ حدٍّ بعيد منها في المنطقة العربية، فكان سعي الأتراك في الأمم العربية مستغلًّا ومهمشًا، ويرجع ذلك بشكلٍ كبير إلىٰ نظرة العرب لتركيا علىٰ أنها «آخر» منذ احتلال الإمبراطورية العثمانية تقريبًا لكل الشرق الأوسط عدا إيران. وهكذا، فقد رأىٰ الأتراك أنفسهم وبينهم وبين اليونانيين المسيحيين والأوروبيين الغربيين قواسم مشتركة أكثر من تلك التي قامت بينهم وبين بعض رفقائهم المسلمين في الشرق الأوسط.

كانت حرب الاستقلال في تركيا (١٩١٩-١٩٢٣م) قصيرة وخاطفة، ولم تجر بأيادي مليشيات شعبية؛ وإنما كانت في الواقع بأيادي الجيش النظامي، وهكذا فالعنف الذي أحاط بالاستقلال القومي لم يترك أو يرسخ أسلوبًا للمعارضة كما حدث في الجزائر، فلم يكن هناك إحساس عميق بالحصار بين الأتراك. وقد عززت عملية قبرص (سنة ١٩٧٤م) ثقة الأتراك بأنفسهم إلىٰ حدٍّ بعيد، في حين دمرت الحروب الصورة الذاتية للعرب والفرس، وكان احتلال شمال قبرص لحظة مهمَّة في تاريخ الهوية التركية وفي دعم القوات المسلحة التركية. فإحساس الهزيمة والخسارة علىٰ البيئة الثقافية والاجتماعية و نظريات المؤامرة الشائعة، لم يكن لها وجود أصيل في المجتمع التركي. فالكثيرون من الأتراك يؤمنون أنهم يسيرون ويشكلون بيئتهم الاجتماعية والسياسية بأنفسهم ودون تدخل من أحد.

❍ اقتصاد بلا موارد ومجتمع مدني:

ليس لدىٰ تركيا احتياطي بترولي يجعل منها موردًا جذابًا لاحتلال خارجي أو نزاع اجتماعي داخلي، فاقتصاد البلد قائم علىٰ الضريبة مع طبقة متوسطة كبيرة ومجتمع مدني يسمح بروابط قريبة بين السياسة والاقتصاد. الانفتاح والانغلاق في مساحات الفرص الاقتصادية يشكل شخصية وتطور المطالب والتشريعات الإسلامية، فأوضاع السوق وبنية الطبقة المتوسطة هما أمران حيويان لنسيج المجتمع المدني كما أنهما عاملان ضروران أيضًا في تطور الإسلام التقدمي الذي يسمح بالتعدد، وهذا كله مدعوم بحقيقة أنَّ الإسلام التركي ضارب بجذوره في التصوف وبخاصة الطريقة النقشبندية، ومتَّسِم بالطبيعة الحدودية سالفة الذكر؛ فأنتج في النهاية إسلامًا تعدديًّا ليبراليًّا.

❍ مساحات الفرص:

كل من الإسلام المعتدل والإسلام الراديكالي محكومان بالتوسع والانكماش في مساحات الفرص داخل المجتمع، فتآكل نظام كمال أتاتورك جاء نتيجة توسع مساحات الفرص الاقتصادية والسياسية وقد كانت هناك ثلاث موجات من اللحركات الإسلامية في تركيا كل منها قد ارتبطت بديناميكية مساحات الفرص، ويستطيع المرء أن يوازن بين التوسع في مجال الفرص السياسية (الديمقراطية) وتطور الحركات الإسلامية ونضجها في تركيا. وأنا

أعني بمساحات الفرص منتدىٰ التفاعلات الاجتماعية التي تخلق إمكانات جديدة لتنمية روابط المجتمع لإيجاد معنىٰ مشترك وحياة مشتركة، وتتضمن تلك المساحات النقاشات السياسية والاجتماعية ووسائل الإعلام الإلكترونية والمطبوعة والفضاء الإلكتروني والسوق، فمساحات الفرص ليست حشدًا من الأبنية وإنما هي ملتصقة بتلك التفاعلات الاجتماعية ومساحات التعبير أكثر من كونها هياكل تنظيمية رسمية أو غير رسمية. مجال الفرص الرئيس هو السوق، حيث يسمح الازدهار الاقتصادي للمرء أن يتصل بتفاعلات سياسية وثقافية أوسع من التغيير الاجتماعي. يعطي الازدهار والرخاء المرء الفرصة لأن يختار وينتقي ما يحدد هويته الشخصية، وأن يقاوم سياسات الدولة أو السوق، وأن يغير من معنىٰ حياته اليومية وشكلها. مساحات الفرص تقوض من المحاولات المرتكزة علىٰ الدولة أو علىٰ المجتمع لإنتاج أيديولوجية سلطوية ودمج المجالات الخاصة بالعامة. هذه المساحات تحرر الأصوات المختلفة وتحول المخزون المعرفي المتشكل دينيًّا (أي مجموعة من الشعارات تعمل علىٰ تغيير المجتمع)، وتكون قواعد مشتركة من التعاون والمنافسة. في تلك المساحات ليست فقط الممارسات الفردية أو الممارسات الجماعية، هي التي تختلط ببعضها البعض؛ وإنما أيضًا يعاد رسم الحد الفاصل بين ما هو عام وما هو خاص بشكل مستمر. تقدم الحركات الاجتماعية الإسلامية هوية المسلم المستقبلية داخل

المجال العام. إنَّه ليس كفاحًا فقط من أجل إدراك وتمييز الهوية، ولكنه أيضًا نوع من الاكتتاب العام عبر الهويات الخاصة، وفي تلك المساحات العامة تتبارز الهويات وتمارس وتحقق.

حكم كمال أتاتورك (١٩٢٤-١٩٥٠م) هو الفترة المتوحشة التي هيمنت فيها وسادت أهداف كمال أتاتورك العلمانية وبناء القومية. ولمواجهة طغيان الدولة والتحولات القسرية التي طالت قمة المجتمع وقواعده في المؤسسات والممارسات واللغة الوطنية، أصبحت الطريقة الصوفية النقشبندية واسطة حشد المقاومة، حيث شنَّت حملة تصدٍّ سياسية ضد محاولات تجنيس نظام كمال أتاتورك، ومع ذلك فبعض الحركات الدينية الأخرىٰ مثل حركة «النور» سعت داخليًّا إلىٰ ملاذ الطبيعة الشمولية للإسلام كي تواجه التجنيس المعرفي. وخلال تلك الفترة قاوم أغلب المفكرين المسلمين كل أشكال التجديد أو التفسيرات الحديثة للإسلام، وحاول البعض أن يجد أدوارًا للإسلام والإسلاميين بتحالفهم مع القومية عبر الإشارة إلىٰ مفاهيم: الوطن، الأمة، الدولة. وفي أثناء الحرب الباردة يمكن للمرء أن يرىٰ تحولًا ثنائيًّا للإسلاميين، حيث الدخول في القومية التركية من جانب والنهج الاجتماعي المحافظ من جانب آخر، وأصبحت الشريعة الإسلامية واحدة من الأعداء الأساسيين لدولة كمال أتاتورك وهدفًا للسياسات الاستقصائية، وظل الجيش -قلب نظام كمال أتاتورك- يخامره الشك حول الإسلام كونه ضد مذهب الدولة.

بعد (عام ١٩٥٠م) ومع التوسع في المساحة السياسية، أي بدء نظام التعدد الحزبي، تحولت الحركات الإسلامية من المقاومة الثورية ومن نهج الإحجام إلىٰ المشاركة ثم أخيرًا الاندماج داخل النظام الذي أدىٰ إلىٰ تغيير وتعديل في طرائقهم وأهدافهم، فنظام التعدد الحزبي التنافسي والانفتاح التدريجي في المجالات الاقتصادية جعل الأصوات الإسلامية في صدارة المشهد العام، كما ساعد هذا الجماعات المدنية والاجتماعية علىٰ إدراك أهمية ودلالة الديمقراطية[١]. وفي الوقت نفسه ومع تصاعد التحديات اليسارية للدولة، اشتركت الدولة مع الجماعات الإسلامية واستخدمتها كترياق للتهديد الشيوعي.

المناخ الليبرالي المتحرر والتوسع في المجال العام في تركيا، قد شُكل عبر سياسات اقتصادية ليبرالية جديدة انتهجها رئيس الوزراء توركوت أوزال في الفترة (من ١٩٨٣ إلىٰ ١٩٩٣م). أحد الآثار الرئيسة لهذه الفترة كان تعدد الحركات الإسلامية، وفي ظل الإصلاحات الليبرالية علىٰ المستويين السياسي والاقتصادي لأوزال تمكن المجتمع المدني التركي من إعادة صياغة الخطاب السياسي الاجتماعي جذريًّا خارج إطار الأيديولوجية الكمالية الرسمية، الذي قاد إلىٰ مناخٍ جديد، وأسهمت شبكات الاتصال الجديدة في تركيا

---

(١) في المجال العام انظر:

Jose Casanova Public Religions in the Modern World Chicago: University of Chicago Press 1994 pp. 40-74.

إلىٰ حدٍّ بعيد في إضعاف الدور الطاغي للدولة، وقد ساعد هذا المواطنين الأتراك علىٰ إعادة بناء الأطر المنطقية لهويتهم، وحاول أوزال استخدام الخطاب الإسلامي العثماني للهوية التركية كي يتغلب علىٰ تهميش الغالبية العظمىٰ من السكان وبناء جسور للتواصل بين المجتمع والدولة.

التحولات الكمالية (نسبة لكمال أتاتورك) بشكل عام والسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة التي قام بها أوزال في ثمانينيات القرن الماضي بشكل خاص، قد خلقت أوضاعًا أدت إلىٰ ظهور الإسلام المتسامح المتعايش مع التعددية. التغير الثوري المتعلق بالميدان العام حدث عندما خلقت السياسات الاقتصادية لأوزال صلة بين المجال العام والسوق. وبروز الطبقة البرجوازية الجديدة مع أساليب الاستهلاك العالمية، أدىٰ إلىٰ توالد تلفاز مستقل وراديو وصحف هي بدورها ساعدت علىٰ عدم وضوح الحد الفاصل بين ما هو محلي وما هو خارج الحدود القومية[١]. وتطلبت مساحات الفرص الجديدة تلك من الجماعات الإسلامية الاشتراك مع الجماعات الأخرىٰ خارج الحدود في قضايا ومسائل مختلفة. وكنتيجة للنظام الليبرالي الاقتصادي والسياسي في تركيا، تشكل المناخ العام الإسلامي كمواجه أو بديل شعبي لنظام الدولة، وهذا بالاستفادة من الخطاب العالمي لحقوق الإنسان

---

(١) M. Hakan Yavuz and John L. Esposito eds Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement Syracuse: Syracuse University Press 2003 pp. 1-19.

والديمقراطية. وفي تلك المساحات العامة الجديدة، تولد الإسلام الليبرالي وأعاد تشكيل نفسه وتشريعاته حتىٰ يتماشىٰ مع حاجات اقتصاد السوق الحر والديمقراطية والعولمة وخطاب حقوق الإنسان. وهذا يبيِّن لنا أنَّ تشكُّل الطبقة الاقتصادية الجديدة قد لعب دورًا رئيسًا في إعادة هيكلة الثقافة والأخلاقيات الإسلامية.

باختصار، فمع إصلاحات أوزال تحرر المناخ العام بشكل تدريجي من هيمنة أيديولوجية الدولة وأتىٰ إلىٰ الوجود سوق تنافسي من الأفكار والهويات. ولعب المفكرون الإسلاميون الجدد وشبكات الاتصال الجديدة والطبقة المتوسطة الداعمة للهوية الإسلامية دورًا رئيسًا في تحرر الميدان العام من قبضة الدولة، ووفقًا لعلي بارداق أوغلو رئيس الشؤون الدينية التركية (ديانت) فالجدل الإسلامي يتوقف بصورة كبيرة علىٰ الثقافة الديمقراطية والمؤسسات والصراع السياسي والفكري، وهما العاملان المشكلان لفهمنا لدور الدين في الحياة وتأسيسه للأخلاق[١]. علاوة علىٰ ذلك، فالنظام الدستوري وقيوده رغم حظره للأحزاب الدينينة إلا أنَّه قد لعب دورًا مهمًّا، وكذلك فرغم سيطرة الدولة

---

(١) مثلما يزعم رئيس (ديانت) بارداق أوغلو، فإنَّ رئاسة الشؤون الدينية قد تأسست بهدف إدارة شؤون الدين ودعم القانون والنظام، ومع ذلك فهذه الهيئة قد تطورت لتصبح أقرب ما يكون بـ «نقابة مهنية» لتمثل احتياجات الناس ومطالبها الدينية أمام الدولة وتحمل الثقافة الدينية والتركية إلىٰ أوروبا، فهي تحمل الهوية التركية بجانب الإسلام. لقاء للكاتب مع بارداق أوغلو، مدينة سولت لاك أوتاه، (٢١ فبراير ٢٠٠٤م).

علىٰ التعليم الديني إلا أنَّه قد بقي هناك بعض المراكز البديلة للتعليم الديني مثل المدارس القرآنية والمدارس السليمانية (الداخلية)[1].

ظهور الإسلام الجلي المنافس في الميدان العام التركي جاء نتيجة تشكل وعي الطبقة المتوسطة الجديدة بالإسلام، وشبكات العلاقات المالية التي نشأت بين تركيا ومجتمعات المهاجرين وبخاصة في ألمانيا وبلدان أوروبية أخرىٰ. واحدة من النتائج الكبرىٰ لمساحات الفرص الجديدة كانت إعادة رسم نطاق الحياة الاجتماعية وفقًا لحاجات الحداثة، فمساحات الفرص الجديدة في السياسة والثقافة والاقتصاد قد مكَّنت جماعات الهوية كي تدخل هوياتهم الخاصة إلىٰ الميدان العام حتىٰ تعيد تعريف الحدود بين الدولة والمجتمع. وفي مساحات الفرص تكونت هويات وقواعد جديدة للسلوك. وأوضاع السوق تتطلب الاختلاف والمنافسة، والمنافسة هي المحرك للتصورات المختلفة عن الإسلام. وعلىٰ أساس قوىٰ السوق الجديدة، طرائق وأساليب استهلاك جديدة قد تشكلت.

❍ الانتماء الأوروبي للإسلام التركي:

الإجماع الوحيد الذي تتوحد حوله الجماعات الدينية

---

(١) Yavuz Islamic Political Identity op. cit. pp. 145-149..

والأجناس المختلفة في تركيا، هو عضوية الاتحاد الأوروبي. ومنذ انتخابات ٢٠٠٢، والفصيل الإسلامي التركي هو الأكثر صلابة من الفصيل العلماني في الدفاع عن مشروع الانضمام الأوروبي. إذن فكيف لنا أن نحلِّل هذا الظهور الجديد للإجماع في تركيا؟ بلغ هذا النهج ذروته في (ديسمبر ١٩٩٩م)، عندما أعلن مجلس الاتحاد الأوروبي أنَّ تركيا مؤهلة للانضمام إلىٰ الاتحاد اعتمادًا علىٰ المعايير نفسها المطبقة علىٰ البلدان الأخرىٰ المرشحة[١]. وفيما يتعلق بنضال تركيا للحصول علىٰ عضوية كاملة للاتحاد الأوروبي، جاء هذا القرار مماثلًا في أهميته إصلاحات التنظيمات العثمانية (سنة ١٨٣٩م)، وكان من المتوقع أن يعمل الاتحاد الأوروبي مع أنقرة لإلزام تركيا بمعايير كوبنهاجن -وهو شرط لا بدَّ منه- لمواجهة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعزز قواعد المجتمع الليبرالي الديمقراطي[٢].

---

(١) انظر:

Presidency Conclusions: Helsinki European Council 10-11 December 1999.

(٢) كما قرر المجلس الأوروبي في كوبنهاجن (سنة ١٩٩٣م)، فالعضوية تتطلب من الدولة المرشحة أن تحقق: (١) استقرارًا في المؤسسات التي تضمن الديمقراطية ودور القانون وحقوق الإنسان واحترام الأقليات. (٢) وجود اقتصاد سوق مفعل بالإضافة إلىٰ قدرة الدولة علىٰ استيعاب قوىٰ السوق والضغط المتنافسة داخل إطار الاتحاد. (٣) القدرة علىٰ الالتزام بشروط العضوية بما يتضمن الولاء لأهداف الاتحاد السياسية والاقتصادية والنقدية.

قرار مفوضية الاتحاد الأوروبي بمنح أنقرة حق الترشح قد شمله جدل الهوية والسياسة الخارجية. هدف الانتماء الأوروبي قد حول بشكل جذري ومفاجئ مسار الجدل السياسي المحلي. ومع اقتراب حلم الجمهورية في أن تصبح جزءًا من أوروبا، كانت النخبة الكمالية وخاصة جنرالات الجيش المتعصبين يخططون لبعض الوقت ضد تبني القواعد الأصيلة لليبرالية الديمقراطية الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. وهكذا لم تكن المؤسسة الكمالية، وإنما حركة الإحياء الإسلامية هي التي أصبحت الداعم الأكبر لدخول تركيا الاتحاد الأوروبي. ورغم أنَّ هذه العضوية سينتج عنها تآكل القوة العسكرية في النظام السياسي، إلا أنَّ الجيش لا يستطيع أن يرفض صراحة الانضمام للاتحاد الأوروبي؛ لأنَّ ذلك سيعد إنكارًا للهدف «الكمالي» في أن تصبح تركيا أوروبية[١]. ومع هذا، فقد وضعت النخبة الكمالية عقبة كبرىٰ في طريق عضوية تركيا وتتمثل في إشارتهم مرارًا وتكرارًا أنَّ هذا الانضمام لن يكون مقبولًا إذا ما تطلب من المؤسسة الكمالية التخلي عن سلطتها ومقاسمة خصومها المحليين (المحتقرين) السلطة، وهذا يشتمل علىٰ ضمان الحقوق الأساسية للأقلية الكردية التي من وجهة نظرهم قد تقدم علىٰ حق تقرير المصير والانشقاق.

---

(١) Hasan Kösebalan 'Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures' Middle East Policy Vol. 9 2002 pp. 130-146.

كان انقلاب الثامن والعشرين من فبراير حاسمًا في التحول الكامل لتبني الحركة السياسية الإسلامية التركية لمقترح الاندماج في الاتحاد الأوروبي[1]. فقد أدركوا سريعًا أنَّ خطوة الانضمام الأوروبي هي حيوية ومحورية لصيانة الديمقراطية وحقوق الإنسان بشكل قاطع. عرف هذا الانقلاب الناعم بعملية ٢٨ فبراير، ليس لأنَّه فقط كان محدد الهدف بالتخلص من حكومة حزب الرفاه؛ وإنما كذلك لأنَّه كان عملية رصد وسيطرة وتحريم لكل النشاط الإسلامي الذي يمثل تهديدًا أمنيًّا، وتأسيس إطار قانوني دائم لإبعاد المسلمين الأتراك النشطاء (و/أو) المتطرفين المتعصبين من الميادين السياسية والتعليمية والتجارية. وقد أتىٰ التوجه للانضمام لأوروبا وسط التيار الرئيس للجماعات الإسلامية أيضًا مع كثيرين من المؤيدين لحقوق الأكراد وكذلك الأتراك الديمقراطيين الليبراليين

---

(١) Yavuz Islamic Political Identity op. cit. pp. 239-276.

انقلاب ٢٨ فبراير، انقلاب الجيش (سنة ١٩٩٧م) الذي يعرف أيضًا علىٰ نطاق واسع بـ«الانقلاب الناعم»؛ لأنَّ الجيش قد حشد كلًّا من مؤسسات العمل الكبرىٰ والاتحادات الإعلامية ورؤساء الجامعات والقضاة الذين خضعوا طويلًا لرؤسائهم كي يدبروا حراكًا مناهضًا لحزب الرفاه حتىٰ يجبروا حكومة أربكان المنتخبة مؤخرًا علىٰ الاستقالة. ووراء هذه الحملة الشعبية كانت هناك رسالة لا لبس فيها، وهي أنَّ علىٰ الحكومة المنتخبة أن تقدم استقالتها طواعية وإلا ستجبر علىٰ ذلك من قبل جنرالات الجيش. وضع الانقلاب الهوية الإسلامية في إطار تهديد للقومية، واقترح عددًا من التوجيهات من شأنها أن تصفي الوجود الإسلامي وتبعده من الميادين العامة، كما كان حالها في أكثر الفترات الكمالية رجعية.

بوجهٍ عام، وربما يكون هذا هو المؤشر الواعد والأكثر أهمية لبروز إجماع مشترك حول التوجه والهوية التركية. وقد أشار هذا التحول المعرفي للجماعات الإسلامية المناضلة إلىٰ أنَّ الاندماج مع أوروبا هو الطريق الوحيد لضمان حقوق الإنسان وتعزيز ودعم الديمقراطية[1].

ومع ذلك، فبمجرد ما تواصلت الجماعات الإسلامية بمساحات الفرص وبدأت في الاستفادة من توسع السوق والحماية القانونية حتىٰ بدأت هوياتهم ونظراتهم إلىٰ العالم في التغيُّر والتحوُّل، وكانت مصادر التحول المعرفي هذا في تركيا تتمثل في الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية الجديدة التي خلقتها مساحات الفرص، ويرىٰ كثير من الجماعات الإسلامية في الاتحاد الأوروبي فرصة لتقويض كيان الدولة الجامد وتسهيل الوصول إلىٰ اللامركزية. ومن بين أمور أخرىٰ، فلأول مرة في تركيا يشكل المسلمون جمعيتهم الخاصة بحقوق الإنسان والمعروفة بـ «مظلوم در» للدفاع عن حقوق الجماعات المهمشة، وبتعبير آخر فالحق في «أن تكون مختلفًا» قد استخدمه الإسلاميون ليطوروا من أهدافهم ويعززوها، ولكن هذا الحق نفسه قد استخدم من جماعات أخرىٰ؛

---

(١) لدراسة مفصلة حول التحول المعرفي، انظر:

Burhanettin Duran 'Islamist Intellectuals Democracy and the Recent Elections in Turkey' paper presented at the International Conferenc on Islam and the Electoral Process Leiden University ISIM (Leiden) 10-12 December 1999.

ولذا فالمرء يرىٰ توطنًا تدريجيًا لخطاب الحقوق والحريات في تركيا. وبالرغم من تكتيك الانتماء الأوروبي واستخدام خطاب الحقوق، وهما نتاج الفوائد الاقتصادية والضغوط من قبل الدولة؛ فالمرء يلاحظ إضفاء الذاتية علىٰ هذا التكتيك. فأن تكون أوروبيًّا أمر أعيد تحديده فيما يتصل بالحقوق والديمقراطية واقتصاد السوق، لا في ما يتصل بشمائل مجردة من أسلوب الملبس أو الإرث المسيحي الغربي.

❍ النموذج التركي: الكمالية أم الإسلام التركي؟

نظرة فاحصة عن قرب إلىٰ النموذج التركي سيتبيّن منها وجود علىٰ الأقل تعريفين متنافسين له[١]. وأنا أعني بالنموذج أساليب وأنماط التفاعل بين الدولة والمجتمع محاكية أو مقلدة من أجل بناء مجتمع جديد أو كيان سياسي جديد. فعلىٰ صعيد الدولة فالكمالية، كنموذج علماني من القمة للقاعدة مع بيروقراطية إسلامية متحكمة علىٰ نطاق ضيق، تعتبر نموذجًا يتعيّن محاكاتها في بلدان إسلامية مختلفة[٢]. وعقب نهاية الحرب الباردة، رغبت الولايات المتحدة

---

(١) Mehmet S. Ayd?n 'Turkiye model ülke mii' ('Is Turkey a Model Countryi') Zaman 25 March

٢٠٠٢؛ يزعم أيدن أنَّ الإسلام ليس هو الحامي تجاه الضغوط الخارجية؛ وإنما الجوهر العميق للخريطة المعرفية التركية، والسؤال الأساسي هو أن تصبح الحداثة مع الإسلام أو من دون الإسلام أو بقليل منه.

(٢) James Kitfield The Turkish Model National Journal 1 March 2002 available online at: www.nationaljournal.com

من بلدان آسيا الوسطىٰ المستقلة حديثًا أن تحذو حذو النموذج التركي العلماني. أما علىٰ الصعيد الاجتماعي، فهناك نموذج آخر هو النموذج التركي الإسلامي المتصالح مع الديمقراطية والحداثة واقتصاد السوق، لكن ليس مع أيديولوجية الدولة العلمانية. ونتيجة للتوسع في مساحات الفرص، فقد حاول المجتمع التركي مع جماعات الطرق الصوفية المتعددة أن يتوسع في الميدان العام بنقش عالمهم عليه وعلىٰ الاقتصاد والسياسة، وبذلك النمط الثوري المعتدل من الممكن أن يعتبر الإسلام التركي نموذجًا للتلاؤم المستقبلي بين الإسلام والمجتمع المدني، خالقًا مجتمعًا ديناميكية الفكر والاقتصاد فيه قادرة علىٰ إنتاج رؤية حديثة للإسلام. ومع ذلك كله، فالتاريخ الحديث لتركيا هو أيضًا قصة مواجهات بين العلمانية الكمالية والإسلام المدني، فعندما يتحدث الناس عن تركيا كنموذج للبلدان الإسلامية الأخرىٰ لا بدَّ أن يسأل المرء نفسه هذا السؤال: أي نموذج تركي؟ في الواقع لا بدَّ أن يعي المرء الجوانب المختلفة للدولة التركية والمجتمع التركي، وكذلك طبيعة الصراع المستمر بين الاثنين.

عقب مبادرة الشرق الأوسط للبيت الأبيض، رحبت حكومة حزب العدالة والتنمية الجديد بفكرة تقديم تركيا كنموذج للبلدان الإسلامية أو كنموذج البلدان الإسلامية، فعلىٰ سبيل المثال وفي لقاء لرئيس الوزراء رجب طيب أردوغان مع جريدة «الفجر الجديد» التركية قال: «إنَّ تركيا لن تقوم بدور صامت في مبادرة الشرق

الأوسط، تركيا نموذج للشرق الأوسط؛ لأنها الدولة التي فيها الثقافة الإسلامية والثقافة الديمقراطية يتعايشان بسلام، وكي نتغلب علىٰ المظهر السلطوي للهوية الإسلامية أو تقديمه كهوية بديلة علينا ألا نفكر فقط في بلدان الشرق الأوسط، وإنما علينا أن ننظر كذلك إلىٰ آسيا الوسطىٰ والقوقازية أيضًا»[١]. وحينما نمعن النظر في سياسات حزب العدالة والتنمية، يستطيع المرء أن يزعم أنَّه قد تمكن من حكم البلاد بعد تخليه عن هويته الإسلامية، وقادة حزب العدالة والتنمية صارمون حول فكرة أنَّه لا هم إسلاميون ولا الحزب يعتبر إسلاميًّا، وهم يقفون بالمرصاد ضد أي إيحاء أو تلميح بأنهم أو الحزب إسلاميون، ولكي يتغلبوا علىٰ فقدهم للهوية السياسية والادعاءات حول الانطباع بأنهم إسلاميون قام حزب العدالة والتنمية بتعريف نفسه بـ «الديمقراطية المحافظة» (المعتدلة). وبعبارة أخرىٰ، فليس هناك نموذج وسطي أو جديد بين علمانية الدولة والأحزاب القائمة علىٰ الهوية الإسلامية في تركيا، ومن هنا فطريقة وأسلوب العمل القائمة الآن بين الحركات الاجتماعية الإسلامية والدولة ترتكز علىٰ التنازل أو إرجاء المطالب الإسلامية في المجتمع، مثل مطالب الحجاب والتعليم الديني، وفي مقابل هذا التنازل أو الإرجاء سُمح لحزب العدالة والتنمية بالحكم، وترتكز كذلك طريقة وأسلوب العمل بين الدولة وحزب العدالة والتنمية علىٰ مصادر خارجية من دعم الاتحاد الأوروبي

---

(١) Yeni Safak March 15 2004.

أو الولايات المتحدة لمواجهة سلطة الدولة، فكمثال يسعىٰ حزب العدالة والتنمية للتغلب علىٰ معارضة بيروقراطية الدولة من خلال الضغط علىٰ معايير كوبنهاجن وتنمية روابط صلة قريبة بالولايات المتحدة بعد مذكرة مارس ٢٠٠٣ في البرلمان لإرسال قوات تركية إلىٰ العراق.



خاتمة

لأسباب تاريخية ولأخرىٰ معاصرة، لا تستطيع تركيا بسهولة أن تقدم نموذجًا للبلدان الأخرىٰ. وفي الواقع، فمعظم المسلمين لا يتطلعون إلىٰ نموذج خارج عن مجتمعاتهم الخاصة، فما علىٰ الولايات المتحدة وكثير من الأتراك أن يدركوه هو أنَّه لا يوجد حركات إسلامية في مكان ما تسعىٰ لنموذج تحاكيه، وإنما هم بالأحرىٰ يبحثون عن مجموعة من المبادئ العملية الفعالة والمشتركة لشخصنة الميدان العام والقوة السياسية حتىٰ تخلق أوضاعًا اجتماعية لا يتم إبعاد الدين فيها[1]. بالطبع هناك جدل كبير حول تعريف معنىٰ الحياة العصرية الحديثة، فكثير من المسلمين يخطئون في فهم الحداثة ويخلطون بينها وبين النهج الاستهلاكي وأن تصبح جزءًا من قوىٰ اقتصادية أكبر دونما تغيرات مفاهيمية ضرورية. حقوق الإنسان واحترام أساليب الحياة البديلة (المختلفة) ليس جزءًا من المشروع الإسلامي للحداثة، فالإسلاميون في الواقع يريدون أن يمارسوا ويدافعوا عن أنماط

---

(١) Tarik Ramadan Western Muslims and the Future of Islam New York: Oxford University Press 2004.

حياتهم الخاصة انطلاقًا من حقهم في الاختلاف، بينما يستنكرون علىٰ الشواذ والسحاقيات والعلمانيين أو الجماعات غير التقليدية الحقوق نفسها، ويقتصر فهم الإسلاميين الأتراك (مثل حزب الرفاه) للحداثة علىٰ دعم الخدمات الاجتماعية وتحسينها، فمع فوز حزب العدالة والتنمية في المدن الكبرىٰ حوَّل العُمد الإسلاميون المدينةَ تبعًا لفهمهم للحداثة إلىٰ بناء متنزهات جديدة وممرات وجسور صغيرة ومبانٍ وزرع أشجار جديدة.

دعني أختتم هذا المقال إذن بالعودة إلىٰ السؤال الذي طرحته في أوله: هل هناك إسلام تركي؟ نعم، وأنا مؤمن بذلك، آخذين في الاعتبار قوة السياق والهيئة الإنسانية ومحلية الإسلام كل هذا يجعل من الاعتراف بالإسلام التركي أمرًا لا مفرَّ منه. ومع هذا، فالإسلام التركي يمثل إشكالية مثله مثل الفارسي والعربي، فيما يتعلق بالفجوة العميقة بين الاعتقاد والسلوك، الإسلام التركي إسلام شعائري طقوسي بشكل أساسي فلديه أثر محدود في سلوك أفراده الأخلاقي. ووفقًا لبحث قام به علي كارك أوغلو وبيناز توبارك، ف (٨٦٪) من المواطنين الأتراك يعتبرون أنفسهم «مؤمنين»، و(٨٤٪) منهم يمارسون شعائر صلاة الجمعة بانتظام، و(٤٦٪) يصلون الصلوات الخمس يوميًّا[١]. يستطيع

---

(١) Ali Carkoglu and Binnaz Toprak Tu(rkiye de Din Toplum ve Siyaset (Politics and Society in Turkey) Istanbul: Turkish Economic and Social Studies Foundation 2000.

المرء أن يدَّعي أنَّه في ظل نظام الاعتقاد هذا، يصبح انعكاس الإيمان علىٰ سلوك الأتراك في السوق والسياسة وحتىٰ في الحياة اليومية محدودًا للغاية؛ فتركيا تحتل مكانة متقدمة في الفساد الأخلاقي والمحسوبية وتشويه المعارضة والأقليات. وهكذا، ففي تركيا فاجعة الإسلام، كما هي في العديد من البلدان الإسلامية، هي أنَّ الإسلام منكمش داخل الممارسات الشعائرية ومستبعد من الجوانب الأخلاقية للحياة اليومية. في (سنة ١٩٥١م)، توصل باحث أمريكي للأديان إلىٰ النتيجة التالية: «بينما يتمثل الحلم العربي في الإحياء، يتحدث الأتراك المعاصرون بوعي عن الحداثة»[١]. وفي (سنة ٢٠٠٤م)، ظلت الحداثة حلمًا بدلًا من أن يكون لها أي انعكاس في الواقع. كليات اللاهوت التركية ذات الـ٢٠٠٠ منصب أكاديمي، فشلت بشكل بائس في أن تقدم أي

---

(١) W. C. Smith Islam in Modern History Princeton: Princeton University Press 1957 p. 171.

ووفقًا لعلي بارداق أوغلو، الذي يرأس رئاسة الشؤون الدينية التركية: «بالنسبة إلىٰ الحالة التركية، فإنَّ الخطاب الديني مؤسس لمعايير قياسية عليا فيما يتعلق بإنتاج المعرفة الدينية، وهذا عن طريق مدارس اللاهوت والدور المثالي للإسلام في تعزيز السلام الاجتماعي في الحياة اليومية، فتركيا من الممكن أن تعد قائدة بالنسبة إلىٰ البلدان الإسلامية الأخرىٰ»

Ali Bardakoglu 'Ilahiyatcilarin Din Söylemi' ('Religious Discourse of Turkish Theologians') op. cit. p. 64.

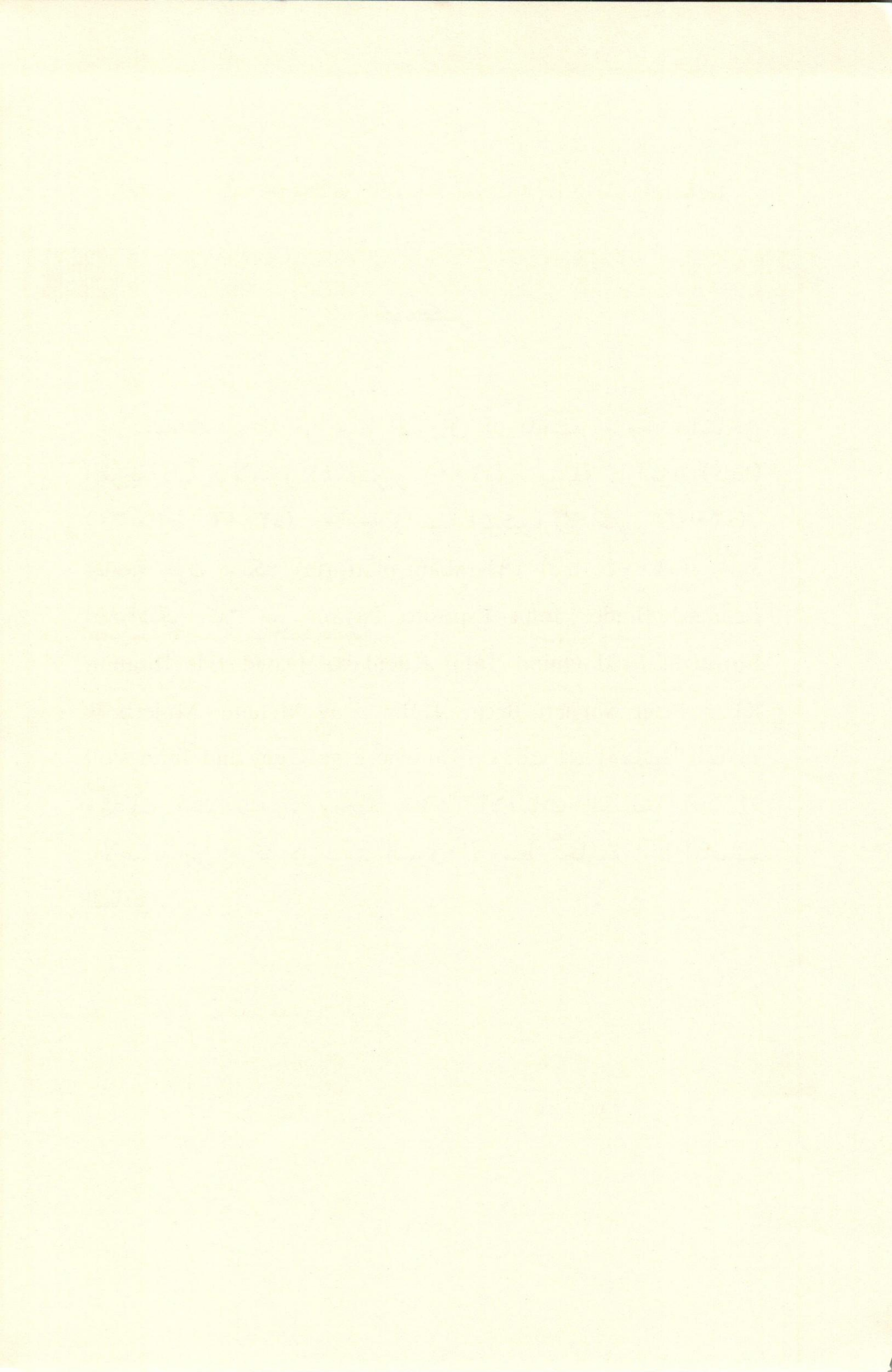
مدخل نقدي للإسلام[1]. وبخاصة منذ خمسينيات القرن الماضي، فكل من المفكرين والباحثين الدينيين قد اقتصرت أعمالهم علىٰ استهلاك أفكار الأجيال السابقة، وكان إسهامهم ضئيلًا فيما يتعلق بفهم أوسع للإسلام في المجتمع التركي.

---

(١) لو تجاوز المرء مواقفه الأنوية فياسر نور أوزتورك، الأستاذ بكلية اللاهوت جامعة إسطنبول، هو الشخص الوحيد الذي فتح طريقًا جديدًا لقراءة القرآن من خلال رفضه للتراث وتقديم رؤيته للإسلام كـ «إسلام القرآن». محمد أيدن وعلي بارداق أوغلو أيضًا، وضعا مدخلًا أكثر حداثة للإسلام. أيدن قد تأثر بشكل كبير بكتابات فضل الرحمن.

شكر

طبعات سابقة من هذه الأوراق قد قدمت بجامعة ميتشاجن الغربية كلية كالامازو (٤ أكتوبر ٢٠٠١م). جامعة كارليتون (كندا) (٣٠ مارس ٢٠٠٢م). جامعة واسيدا (توكيو) (٧ أكتوبر ٢٠٠٢م). جامعة جون كوبكنز (abant platform) (١٩ أبريل ٢٠٠٤م). وأودُّ أن أشكر كلًّا من Leonard Binder John Esposito Payam Foroughi Fred Quinn Talip Kücükcan David Ede Ibrahim Khan Peter Sluglett Becir .Kalin özay Mehmet Mujeeb R Tanovic Etga Ugur and John Voll؛ وذلك لمساهماتهم البناءة، وكذلك قسم التعليم ومعهد شؤون الأقليات المسلمة (لندن)، بالإضافة إلىٰ مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة أوتا لدعمهم المادي.



إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: دراسات شرعية		
نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي / الطبعة الثالثة	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السُلمي	٩
الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)	د. عبدالله بن محمد القرني	٤
التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة.. دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص	أحمد ذيب	١٤
فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي	د. جميل فريد أبو سارة	١٠
الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق.. دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية	د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي	٣١
تحليل الخلاف الفقهي.. الفائدة البنكية في الاجتهاد الفقهي المعاصر نموذجًا	رشيد بن الحسن يعقوبي	٩
فقه الطب النبوي	هاني عبد الله الجبير	٢
العقائدية وتفسير النص القرآني.. المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)	ياسر بن ماطر المطرفي	٢٥
الإشكاليات الفقهية العشر أمام منتجات العمل الخيري والعمل المصرفي	طالب بن عمر الكثيري	٥
مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة	د. إسماعيل نقاز	٢٠
المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار	خالد ترغي	٧
مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلاً	بلال شيبوب	٩
آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية	عبد الحميد مؤمن	١٣
سلسلة: دراسات فكرية		
صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
أثر السياسة في اللغة.. العربية نموذجًا	د. مقبل بن علي الدعدي	١٢

اســــم الكتـــــاب	اســــم المؤلــــف	السعر $
الاتصال الجماهيري وسؤال القيم.. دراسة في نظريات الاتصال الجماهيري المؤسسة	هشام المكي	١١
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم	د. محمد همام	١٢
سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات	د. محمد توفيق توفيق	١١
فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
صناعة الحوار.. مقاربة تداولية جمالية لحوارات سيدنا إبراهيم ﷺ في القرآن الكريم	حمد عبد الله السيف	١٢
إدارة التنوع والاختلاف.. تجربة جنوب أفريقيا في التعايش السلمي	صدفة محمد محمود	٧
سلسلة: تكوين		
تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبد الله حميتو	٧
مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري ط٢	د. محمد بن سعد الدكان	٩
فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٦
مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الإنساني	د. عبد الحليم مهورباشة	٨
مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل	عبد الرزاق بلعقروز	٦
المدخل إلى منهجية البحث وفنّ الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية	عبد الرحمن حللي	٥
سلسلة: تجـارب		
التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته	صدفة محمد محمود	١٢
من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
الإسلام وتكوين الدولة الحديثة.. دراسة للتجربة الدستورية المغربية	عبد العلي حامي الدين	١٤
مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رُسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية	ريهام أحمد خفاجي	١٠
سلسلة: ترجمـات		
حاوي الثورة المصرية.. دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة (والتر أرمبرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
إسلام السوق (باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
حركة كولن.. تحليل سوسيولوجي لحركة مدنية جذورها الإسلام المعتدل (هيلين روز ايبَو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
بناء شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
صعود الإسلام السياسي في تركيا (أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات) (شريل بينارد)	ترجمة: إبراهيم عوض	٦

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلـــــف	السعر $
دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه (وائل حلاق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر / تدقيق: طاهرة عامر	١٣
وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد (إسحق نيوتـن)	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
اللفياثان الإسلامي.. الإسلام وتشكيل سلطة الدولة (سيّد فالي رضا نصر)	ترجمة : خالد بن مهدي	١٢
ما هي الشريعة؟ (وائل حلاق)	ترجمة: طاهرة عامر - طارق عثمان	٥
الإسلاميون والسياسة التركية.. دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا (محمد يافوز)	ترجمة: فهد حسنين	١٨
تنظيم الدولة الإسلامية: رؤية من الداخل (براين دودويل/ دانيال ميلتون/ دون راسلر) E-BOOK	ترجمة: صلاح حيدوري/ مراجعة: خالد مهدي	-----
سرقة الدول.. العودة إلى الذهب (د. أحمد كاميل ميرا)	ترجمة: عثمان إبراهيم التويجري	١٠
سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس	د. الطيب بوعزة	١٠
أفول التفلسف الأيوني	د. الطيب بوعزة	١٥
سلسلة: مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية		
اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
مراجعات الإسلاميين.. دراسة في تحولات النسق السياسي	بلال التليدي	١١
جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
صورة الإسلاميين على الشاشة / الطبعة الثانية	أحمد سالم	١٢
الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
داعش والجماعات القتالية.. دراسات عربية وغربية	مجموعة من الباحثين	٣١
الحركة الإصلاحية الثالثة.. أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية	بلال التليدي	٨
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (٢) الإسلام السياسي	محمد توفيق	٩
ما العمل السياسي في الثورة السورية E-BOOK	طارق العلي	---

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي		
الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
حركة التصحيح الفقهي.. حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
الدرس العقدي المعاصر.. قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة	عمرو بسيوني	١٦
الدرس الحديثي المعاصر	مجموعة مؤلفين / تحرير:أحمد الجابري	١٥
سلسلة: تساؤلات		
سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
سؤال القيم بصيغ متعددة.. نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة	هشام المكي وآخرون	٨
أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي		
مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الاوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
سلسلة: حوارات نماء		
التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨



لماذا هذا الكتاب؟

لطالما مثلت مفاهيم الدولة الحديثة، الهوية، الدين، معضلة أمام الكثيرين في الوعي بطبيعة مرحلة ما بعد الاستعمار، فضلاً عن تداخلات هذه المفاهيم وارتباطاتها بفهم ديناميكيات الدولة القومية الحديثة.

ولأن المكتبة العربية فقيرة للغاية في هذا المجال؛ فقد جمعنا بين دفتي الكتاب، الصادر عن مركز نماء، مجموعة من الدراسات العربية والمترجمة، ضمن سلسلة إصدارات تُحاول أن تناقش ظاهرة الدولة القومية الحديثة من أبعاد ثلاثة؛ الاجتماعي والسياسي والدولي، إذ حاول المحرر من خلال هذه الدراسات أن تكون مستكشفة لعدة بؤر محورية في ظاهرة الدولة، ومن أبرزها الشرط الاجتماعي لظهور الدولة بشكلها الحديث.

إن سؤال السياسة المعاصرة كله ربما كان مُتمحورًا حول سؤال الدولة؛ كيفية عملها وكيف بدأت وآليات ممارسة سلطتها، لكن السؤال الأصعب والذي شغل أذهاننا كعربٍ معاصرين، في حقبة الثورات من ناحية، وفي حقبة شيخوخة دولة ما بعد الاستعمار من ناحية أخرى، هذا السؤال هو: لماذا يتشبّث البسطاء بالأشكال القديمة لحكوماتهم متطوعين ويرفضون أي سبيل للتغير؟ حتى وإن تأكدوا من فساد دولهم وسلطويتها؟ وكيف حصل أن أناس ليس لهم أية مصلحة في وجود هذه السلطة يتوسلون مواقعها، ويتبنون أوامرها، ويستجدون كسرة خبز منها؟.

لم تعُد لثنائيات مثل حداثة/تقليد أو دين/علمانية أو اشتراكية/رأسمالية وغيرها من الثنائيات التي ورثها الفكر العربي منذ سبعينيات القرن المنصرم أية قدرة تفسيرية كليّة لفهم طبائع الصراع أو القهر التي تملأ أركان الدول العربية، ولم يكن لها أيضًا أية قدرة على تفسير علاقة التطوع التي تسم تصرفات عامة الناس في علاقتهم بمواقف الدولة، ولذا كانت هذه الدراسات الساعية للإجابة عن السؤال السوسيولوجي للدولة الحديثة.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

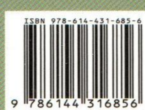
nama-center.com
info@nama-center.com

المحرر:

مصطفى عبد الظاهر

كاتب ومترجم وباحث مصري في العلوم الاجتماعية.

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-685-6

